

UNIVERZITA TOMÁŠE BATI VE ZLÍNĚ

Fakulta humanitních studií

Institut mezioborových studií Brno

DIPLOMOVÁ PRÁCE

Brno 2008

Bc. Pavel Hořava

UNIVERZITA TOMÁŠE BATI VE ZLÍNĚ

Fakulta humanitních studií

Institut mezioborových studií

**Sociální učení římskokatolické církve a idea hospodářského
pokroku**

DIPLOMOVÁ PRÁCE

Vedoucí diplomové práce:

doc. PhDr. Eduard Radvan, CSc.

Vypracoval:

Bc. Pavel Hořava

BRNO 2008

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci „Sociální učení římskokatolické církve a idea hospodářského pokroku“ vypracoval samostatně a použil jen literaturu uvedenou v seznamu literatury.

Brno, 20. 3. 2008

.....
Pavel Hořava

Poděkování

Děkuji tímto doc. PhDr. Eduardu Radvanovi, CSc, za metodickou pomoc a přátelské rady, které mi poskytl při zpracování mé diplomové práce.

Děkuji rovněž své rodině za podporu a trpělivost, kterých se mi dostalo během doby psaní této práce.

Pavel Hořava

OBSAH

ÚVOD.....	7
1. DĚJINNÝ VÝVOJ SOCIÁLNÍ NAUKY CÍRKVE.....	9
1.1 Nulté období. Starověká a středověká inspirace sociální nauky Církve.....	9
1.1.1 Starozákonní zákonodárství.....	10
1.1.2 Svatý Augustin.....	11
1.1.3 Svatý Tomáš Akvinský.....	12
1.2 První období. Historický a sociální kontext vzniku moderního sociálního učení Církve.....	13
1.2.1 Encyklika <i>Rerum novarum</i>	15
1.3 Druhé období. Encyklika <i>Quadragesimo anno</i>	18
1.4 Třetí období. Církev v období bipolarity Studené války.....	18
1.5 Čtvrté období. Církev v období „konce dějin“.....	19
1.6 Základní principy sociálního učení Církve.....	20
2. KLÍČOVÁ TÉMATA SOCIÁLNÍHO UČENÍ CÍRKVE A JEJICH VÝVOJ.....	23
2.1 Člověk a práce.....	23
2.2 Vlastnictví.....	28
2.3 Odbory a sociální zabezpečení.....	32
2.4 Sociální tržní hospodářství.....	38
2.5 Kapitalismus a jeho alternativy.....	43
3. VZNIK A VÝVOJ MYŠLENKY HOSPODÁŘSKÉHO POKROKU.....	50
3.1 Pojetí dějin a dějinného vývoje v antice.....	50
3.2 Středověká křesťanská idea dějin.....	51
3.3 Sekularizace myšlenky pokroku v novověku.....	52
3.4 Pojem pokroku v klasické sociologii.....	53
3.5 „Vývoz“ moderní společnosti a myšlenka pokroku.....	55
4. HOSPODÁŘSKÝ POKROK A SOCIÁLNÍ UČENÍ CÍRKVE.....	56
4.1 Problém hospodářského růstu a péče o stvoření.....	56

4.2 Hospodářský rozvoj a problém neevropských bližních.....	60
4.3 Pokrok pro dosažení „světového étosu“.....	64
5. REFLEXE PROBLEMATIKY POKROKU V ČESKÝCH KŘESŤANSKÝCH PERIODICÍCH.....	67
6. SOCIÁLNÍ PEDAGOGIKA JAKO PODPORA KVALITATIVNÍHO ROZVOJE.....	71
6.1 Pedagogicky významné hodnoty sociálního učení.....	71
6.2 Instituce pro křesťanskou výchovu.....	73
6.2.1 Rodina.....	74
6.2.2 Společenství.....	76
ZÁVĚR.....	80
RESUMÉ.....	82
ANOTACE.....	84
SEZNAM LITERATURY.....	85
SEZNAM ZKRATEK.....	89

ÚVOD

Předkládaná diplomová práce je výstupem mého magisterského studia oboru sociální pedagogika. Budu se v ní věnovat tématu, jehož významu pro sociální pedagogiku jsem si byl vědom již před začátkem svého zkoumání. Míru závažnosti tohoto tématu jsem si však plně uvědomil až v průběhu práce. Sociální učení Církve je pozoruhodnou perspektivou pohledu na sociální skutečnost, jak ji nabízí katolická církev. Jeho sociálně pedagogické konsekvence dnes vnímám mnohem plastičtěji. Obsahuje jistý konzervatismus a důraz na tradiční hodnoty, jež se mohou zdát vyšlé z módy. Ve skutečnosti je pravdou spíše opak. Proto jsem se rozhodl vyjít z konfrontace mezi sociální naukou a tou oblastí života, kde konzervativní hodnoty mohou znamenat nikoliv jen staromilské podivínství, ale dokonce příležitost překonat hrozbu přežití.

Hospodářský život je založený na efektivitě a sentiment v něm nemá místo. Tak dnes uvažují mnozí liberálové. Přesto se domnívám, že z dalšího textu bude patrné, že jistý tradicionalismus je nejen životaschopný, ale potenciálně obsahuje odpověď na otázky, jež si kladou lidé brojící proti upřílišněnému ekonomismu. Ten je přitom naopak vnímán jako fenomén vysoce moderní, ne-li postmoderní.

Domnívám se, že ekonomický růst dnes není faktorem, který by automaticky přispíval k výchově harmonických lidských bytostí. Je chyba v povaze ekonomického života vůbec? Nebo jde jen o dílčí nedostatky? A jak skloubit výchovu mladých lidí s životem v prostředí, které tomu nenahrává? To jsou jen některé otázky, které mě vedly při volbě tématu. Nemyslím si, že bych na ně našel definitivní odpověď. Nicméně pečlivé rozpracování vztahu mezi ideou hospodářského růstu a jednou z možných alternativ mi, domnívám se, umožnilo identifikovat určitá vodítka.

V první části práce představím sociální učení Církve v jeho pojmu, vývoji a základních principech. Tato část je převážně analytická a má poukázat na obecné tendence, které sociální učení charakterizují. Druhá část zevrubněji zkoumá postoje sociálního učení v důležitých problémových oblastech sociální otázky. Budu pracovat především s autentickými texty. Práce s primárními prameny je příčinou jistého rozvolněné souvislosti s hlavním cílem této práce. Domnívám se však, že je to vyváženo informační bohatostí, která čtenáři usnadní kontrolu mých pozdějších závěrů.

Třetí část textu konstruuje obraz pojmu hospodářský pokrok, jenž se stal součástí našeho běžného slovníku. Snažil jsem se postihnout především historickou logiku vývoje tohoto pojmu a ponechávám otevřenou otázku jeho definitivní podoby. Šlo mi hlavně

o vymezení pojmu a o potenciální přínosy sociálního učení Církve k jeho definici. Čtvrtá část se zabývá porovnání hlavních principů a zásad sociálního učení Církve s idealizovanou představou hospodářského pokroku.

Krátká pátá část práce reflektuje výskyt témat sociálního učení Církve v českých křesťanských periodikách. Nejde přirozeně o vyčerpávající výzkum, ale o jakýsi „průzkum bojem,“ který by měl odkrýt nejzřetelnější tendence.

V závěrečné šesté části navazují na závěry učiněné v předcházejících kapitolách a vracím se k tématu sociální pedagogiky a její možné inspirace perspektivou sociálního učení.

1. DĚJINNÝ VÝVOJ SOCIÁLNÍ NAUKY CÍRKVE

První kapitola diplomové práce bude věnována úvodnímu přehledu vývoje sociální nauky Církve.¹ Zaměříme se na vymezení hlavních období v jejím vývoji a přehled základních pramenů a dokumentů, především encykliky *Rerum novarum*.

Poslání takového úvodu je spíše informativní a přípravné s ohledem na další výklad. Zkoumaná období nejsou pojata jako uzavřené celky, ale jako něco, na čem sociální učení mělo do budoucna stavět. Pojmy a zásady zde zmíněné tudíž nedoplňují diskusí o možnostech jejich budoucího vývoje, stane se tak v dalších částech práce.

Podotýkám, že budu částečně vycházet ze své bakalářské diplomové práce „*Sociální učení římskokatolické církve v encyklikách z období II. vatikánského koncilu*“ obhájené na Institutu mezioborových studií Univerzity Tomáše Bati ve Zlíně v roce 2005.

Ačkoliv se za klíčovou kodifikaci sociální nauky Církve považuje encyklika Lva XIII. *Rerum novarum* z roku 1891, má sociální učení Církve inspirační zdroje nepoměrně starší. Stejně tak se angažovanost Církve nevyčerpala vydáním této encykliky, nýbrž na ni navázala dalšími dokumenty, které ji rozvíjely. Rovněž se proměňoval důraz kladený na jednotlivá témata, což souviselo s aktuální politickou, sociální a ekonomickou situací, která se pochopitelně proměňovala. Můžeme proto koncepční působení církve ve vztahu k sociálním a hospodářským otázkám s výhodou rozdělit na období vyznačující se podobným duchem.

Tato období nyní vymezím a stručně charakterizuji. O periodizaci se budu následně opírat při komentáři ke konkrétním otázkám jednotlivých oblastí hospodářství. Chtěl bych zdůraznit, že členění, které navrhuji, volím s ohledem na téma své práce a diskuse o jiných otázkách, například politických nebo z oblasti přírodních věd, by vyžadovalo členění jiné.

1.1 Nulté období. Starověká a středověká inspirace sociální nauky Církve

Tento termín používám jako shrnující pro celé období předcházející formování moderní sociální nauky Církve. Zahrnuje tedy jak pozdně antické a středověké koncepce, tak raně novověké a raně moderní velmi kritické postoje k otázkám hospodářského pokroku, industrializace, liberalizace atd. Principy a hodnoty, z nichž měla sociální nauka Církve v budoucnu čerpat, vycházely ze starších vrstev židovské a křesťanské nauky. Za nutné

¹ V následujícím textu budu bez dalšího používat termíny „sociální učení Církve“, „sociální nauka Církve“ jako synonyma. Totéž platí pro „sociální učení“ a „sociální nauka“, nejsou-li upřesněny jinak.

považuji uvést aspoň tři z nich, neboť se na ně budu odvolávat v dalším textu. Na prvním místě jde o starozákonní myšlenku rovnosti lidí.

1.1.1 Starozákonní zákonodárství

Biblický právní systém je zachycen především v knihách Mojžíšových, konkrétně v Exodu, Numeri a Deuteronomiu. Staroizraelské království bylo charakteristické tím, že v něm vykonávali značnou moc kněží a proroci, nicméně v biblických textech samotných je pohled na královskou moc ambivalentní. Setkáváme se s tendencí pro- i protikrálovskou. Na některých místech jsou bez obalu líčeny královské zločiny, zatímco na jiných jsou zamlčovány, pokud je zřejmé, že se tak dělo ve shodě s vůlí kněží.²

Kněží byli garanty toho, že královská moc neztratí souvislost s Boží vůlí, oni byli opatrovníky zákona, který je obsažen v Deuteronomiu: „Když dosedne na svůj královský trůn, dá si napsat do knihy opis tohoto zákona, opatrovaného lévijskými kněžími. Bude jej mít u sebe a bude v něm číst po všechny dny svého života, aby se učil bát Hospodina, svého Boha, a bedlivě dodržoval všechna slova tohoto zákona a tato nařízení...“ (Dt 17, 18-19)

V křesťanské tradici zůstalo zakořeněno přesvědčení, že existuje důležité měřítko královské (vládní) moci. Tím není ani prostá logika fungování moci, ani neosobní společenská užitečnost, nýbrž požadavek, aby jeden každý člověk došel svého práva. „Člověk nikdy není jen neosobní kolečko ve stroji, byť by to byl i sebevelkolepější stroj společenské stavby, nýbrž v první řadě bratrem Ježíše Krista...“³

Jiří Bílý ve výše citovaném textu upozorňuje, že jediné učení zjevených náboženství postulovala jednoznačně rovnost lidí, zatímco filosofické systémy antiky předpokládaly principiální nerovnost. V náboženstvích předpokládaná rovnost ovšem byla realisticky chápána: jednalo se o duchovní rovnost a zachovávala se nerovnost lidí jako příslušníků sociálních skupin, tříd a národů.

Německý sociolog Max Weber ve své *Sociologii náboženství* připsal tuto tendenci všem náboženstvím, jejichž představitelé se vzdělili politice a naopak vstupovali do častého styku s mocensky podřízenými vrstvami. Jejich postavení se pak stávalo součástí náboženských učení, jež oceňovala jejich duchovní rovnocennost s vládnoucími a přinášela jim útěchu tím, že dávala smysl jejich znevýhodnění. Pokud byli náboženští představitelé definitivně

² Bílý, J.: *Trojí lid. Panovníci a jejich lid v evropském středověku*. Libri, Praha 2000, s. 73n.

³ Tamtéž, s. 75.

vzdálení politickému vlivu, vznikaly v učení proudy vyloženě antipolitické, ponechávající fungování státní moci jí samotné.⁴

Ve starozákonním zákonodárství ovšem již nalezneme četné praktické motivy týkající se chudých, vdov a sirotků, manželství, požadavek řádného vyplácení mzdy. Tyto motivy byly přítomny v sociálním učení již od počátku jako předpokládaná přirozená součást přiměřeného právního řádu. Je zřejmé, že nejen státní moc, ale i mnohem obyčejnější aktivity a každodenní úkony mají být vykonávány se zřetelem na vyšší zákonodárství. Jeho vztah k zákonodárství pozemskému se vyhroutil zvláště v konfrontaci s pozdně antickým státem. Postoj křesťanství k němu formuloval vlivným způsobem zvláště svatý Augustin.

1.1.2 Svatý Augustin

Augustinova sociální filosofie je ke státu kritická, ale nikoliv nepřátelská. Předpokládá, že člověk je bytost svobodná, disponující vůlí a schopná volit mezi různými cíli. Pro všechny motivy i výkony svobodného rozhodování používá Augustin termín „láska“ nebo „lásky“. Zatímco pro jiné tvory je předem daná, člověk je schopen „přenášet váhu“ a upřednostnit dobrou nebo naopak špatnou lásku. Jednoduše řečeno, dobrá láska spočívá v tom, těšit se z věcí, které si toho zaslouží a jiné věci pouze užívat. Špatná láska je láskou k něčemu, co má být pouze prostředkem. Hlavní věcí, ze které by se měl člověk těšit pro něj samého, je Bůh sám. Ostatní věci je možné milovat, ale s vědomím, že blaženost je jinde.⁵

Stát jako takový je společenstvím lidí, kteří se sjednotili okolo dosahování určitého pozemského, konečného dobra, jež však není dobrem nejvyšším, ale jen nahodilým, jež náhodou lidé považují za pro sebe žádoucí. Hrozí jim tedy stálé nebezpečí egoismu. Dobrý stát však zároveň přináší mír a řád do světských věcí, čímž pomáhá vést lidi k Bohu. Pozdní Augustin navíc uznával potřebu státu pro potírání heretiků.⁶

Úloha státu je tak pro Augustina jednoznačně subsidiární a otázka jeho formy tak nemá bezprostředně vztah ke konečnému účelu. Poněkud jinak uvažuje o státu sv. Tomáš Akvinský, který učinil centrálním pojmem svého sociálního učení kategorií „obecné dobro“. Stát je pro něj nástrojem jeho dosažení. A také dosažení sociální harmonie. Optimální státní formou je pak monarchie.

⁴ Weber M.: *Sociologie náboženství*. Praha, s. 322nn

⁵ Marcus, R. A.: *Augustin*. In: Armstrong, A.H. (ed.): *Filosofie pozdní antiky*. Oikuméné, Praha 2002.

⁶ Heinzmann, R.: *Středověká filosofie*. Nakladatelství Olomouc, Olomouc 2000, s. 91nn.

1.1.3 Svatý Tomáš Akvinský

Tomáš Akvinský se stal nejvlivnějším křesťanským myslitelem středověku a prostřednictvím na něj navazujících směrů také významně ovlivnil formulování sociálního učení Církve. Jeho originalita spočívala v novém promýšlení Aristotela, který se postupně prosadil jako nejsilnější zdroj scholastického myšlení. Šlo především o otázku obecného dobra, resp. o problém, co má být tímto obecnem.

Podle Aristotela je člověk svou přirozeností tvor společenský nebo politický. Možnost obojího překladu vyplývá z toho, že Aristoteles sám nerozlišoval řád běžného života (etiku) a politiku. Člověk je svým životem zcela občanem státu a také jeho dobro se musí podřídit dobru celku. Jedině stát může být tímto celkem, Aristoteles neznal pojmy jako občanská společnost nebo místní komunita nebo jim nepřikládal důležitost.

Tomáš Akvinský tento primát státu přejímá, ale dává mu teologický obsah. Společenský řád je odrazem řádu nebeského a nezbytně vyžaduje odstupňování dokonalostí. Vláda tudíž má svůj božský zdroj. Nicméně jak ona, tak její poddaní, mají své povinnosti, jež mají plnit, a nesmí svého postavení zneužívat. Tento důraz na harmonii rolí ve společnosti a na organizaci podle přínosu pro celek je pro myšlení sv. Tomáše typický.

Být harmonickou součástí tohoto řádu je realizací přirozenosti „společenského živočicha,“ naplněním jeho pozemských povinností. Tento specifický pojem přirozenosti je klíčový pro argumentaci v některých bodech sociálních encyklik, zvláště pokud jsou inspirovány novoscholastikou. To se týká i sociálního učení Církve.

Ve druhé polovině devatenáctého století se Církev potýkala s ofenzívou moderních vědeckých směrů, ale od encykliky papeže Lva XIII *Aeterni patris* (1879) byli katoličtí učenci vyzýváni k novému promýšlení tzv. pozitivních věd ve světle scholastické filosofie a zvláště Tomáše Akvinského. Výsledný směr se označuje jako novoscholastika, resp. novotomismus, pokud je inspirován v užším smyslu sv. Tomášem.⁷

Tyto tři významné koncepce společnosti ovlivňovaly Evropu po celý středověk. Změny přinášené průmyslovou revolucí a sekularizací však jejich vliv omezily. Kromě toho se na počátku moderní doby objevily nové komplexy sociálních problémů, často označované jako tzv. dělnická otázka, a snaha Církve nalézt k nim klíč dostala v mnoha ohledech také novou podobu.

⁷ Störig, H. J.: *Malé dějiny filosofie*. Zvon, Praha 1996, s. 424n.

1.2 První období. Historický a sociální kontext vzniku moderního sociálního učení Církve

Do tohoto období řadím fázi formování pozitivní odpovědi na dělnickou otázku, tedy období druhé poloviny devatenáctého století až po publikování encykliky *Rerum novarum*. V ní se nejen vykrystalizovala pozice Církve, ale lze říci, že i jejích názorových oponentů. Liberalismus získal definitivně podobu hospodářské doktríny, jež nemusí nutně nést politické uvolnění (speciálně v Německu či Rakousku-Uhersku). Socialismus pak zanechal jako marginální různé utopické koncepce a přijal na kontinentu dominantně marxistickou podobu.

Sociální nauku Církve je třeba chápat jako fenomén, který se z hlediska kontinuity pohybuje mezi dvěma extrémy. Na jedné straně vznikla jako explicitní formulace dlouho existujících tendencí v katolickém myšlení o státu a společnosti. Také přitom navázala na tradici sociální a charitativní činnosti církve, která měla oporu v učení Ježíše Krista, jež stál vždy na straně chudých a utlačovaných.

Na straně druhé byla sociální nauka Církve aktem, jíž se Církev sama vložila do aktuálních společenských a politických problémů, jež byly specificky moderní a souvisely se situací druhé poloviny devatenáctého století. Jak problémy, které identifikovala (nezaměstnanost, dělnická otázka), tak myšlenkové systémy, vůči nimž se vymezovala, byly plody moderní doby. V období, která následovalo, pak docházelo k dalším proměnám společenské reality a Církev k nim opět měla a má co říci. Z tohoto pohledu se tedy její sociální nauka jeví jako moderní fenomén. Máme-li učinit oběma těmto pohledům zadost, můžeme vidět sociální učení církve jako úsilí systematicky aplikovat tradicí ověřené principy a hodnoty na proměnlivou aktuální situaci.

Kořeny moderního sociálního učení církve spadají do doby proměny feudální společnosti ve společnost kapitalistickou a vzniku nových společenských tříd. Postupně došlo k zásadním změnám sociální struktury ve městech i na vesnici. Mnoho dříve samostatných zemědělců a drobných výrobců ztratilo v důsledku průmyslové revoluce prostředky obživy a byli nuceni odcházet do městských aglomerací. Ve městech probíhal rozvoj průmyslové výroby, ale ten nedokázal vždy absorbovat narůstající počet pracovních sil, což vedlo k masové chudobě. Nově vznikající společenská vrstva, tzv. proletariát se pozvolna stával nejpočetnější složkou tehdejších společností. Její život byl poznamenán nekončící dřinou, stálou nejistotou a vytržením ze všech tradičních vazeb místní pospolitosti a širší rodiny. Dělníci se tak ocitali nejen ve špatných hygienických podmínkách, ale i v prostředí

s minimální sociální kontrolou, ve kterém se šířily alkoholismus, promiskuita, prostituce a násilí.

Masy nespokojeného dělnictva představovaly výzvu pro sociální reformátory, ale žádná z utopických iniciativ první poloviny devatenáctého století se neukázala jako reálná. Původní živelný odpor proti špatným pracovním podmínkám se stal postupně organizovanějším a přijal za svou socialistickou koncepci Karla Marxe. V této podobě se jejím cílem stala nejen ekonomická a sociální reforma, ale i politická přestavba společnosti revoluční cestou.

Tak se problém dělnictva stal problémem ohrožujícím společenský řád a začal být naléhavý i pro politické špičky. Německo, Francie i Rakousko-Uhersko začaly postupně zavádět určité formy sociálního pojištění pro dělníky, zvláště ty kvalifikované a organizované. V těchto reformách byla sice odstraněna nejpalcivější nejistota, ovšem omezily se jen na určitý segment průmyslového dělnictva, resp. jeho mužskou část a navíc neřešily otázku mravního úpadku širokých vrstev.

Tyto okolnosti měly vliv na postoj a jednání představitelů římskokatolické církve i katolíků obecně. Ti si začali velmi brzy po přechodu průmyslové revoluce do její vrcholné fáze uvědomovat potřebu vytvořit zásady spravedlivé společnosti v podmínkách nové doby. Řada kněží v té době upozorňovala na nelidské vykořisťování dělníků. Pochopili, že v průmyslové společnosti nepostačuje jen charitativní činnost církve, ale že je nutné formulovat principiální stanovisko k sociálním problémům jako celku.

Například mohučský biskup Wilhelm Emanuel Ketteler poukazyval již v polovině devatenáctého století na *ponižující a nedůstojné* postavení dělnictva. Ve svém kázání v mohučské katedrále o adventu roku 1848 hájil význam křesťanství pro řešení dělnické otázky. Vstoupil dokonce ve styk s německým socialistou Lassallem, s nímž konzultoval otázku sdružování dělnictva, i když v konkrétních návrzích se rozcházeli. Jeho povědomí o důležitosti sociální otázky je patrné i z jeho požadavku, aby v každé diecézi sloužil aspoň jeden kněz, který by se věnoval studiu ekonomických otázek. Opakovaně se také veřejně vyslovoval pro reformy, mj. zvýšení mezd, zkrácení pracovní doby, zákaz dětské práce v továrnách a zákaz práce žen a mladých dívek.⁸

Sám papež Lev XIII. nazval Kettelera svým velkým předchůdcem⁹ a i jinak byl vliv mohučského biskupa na formulování sociální nauky Církve byl nepřehlédnutelný. Jeho význam je dán i okolnostmi jeho působení. Oblast Německa byla dynamicky rostoucím

⁸ Wilhelm Emanuel, Baron von Ketteler. Catholic Encyclopedia (1913). Dostupné na internetu:

[http://en.wikisource.org/wiki/](http://en.wikisource.org/wiki/Catholic_Encyclopedia_%281913%29/Wilhelm_Emanuel%2C_Baron_von_Ketteler)

Catholic_Encyclopedia_%281913%29/Wilhelm_Emanuel%2C_Baron_von_Ketteler. (29. 10. 2007, 15:00)

⁹ Martinek, C.: *Cesta k solidaritě*. Trinitas, Praha 1998, s. 63.

centrem průmyslu, v němž se střetával katolicismus s protestantismem, zároveň zde existovalo relativně silné dělnické hnutí opírající se o ideje socialismu; navíc se i Ketteler sám dostával do konfliktu s politickou linií silného státu podporujícího dravý kapitalismus, kterou zvláště po německém sjednocení reprezentoval kancléř Otto von Bismarck. I proto se sociální ideje inspirované katolicismem staly součástí programu etablované politické strany, německé strany Centrum.

Dalším projevem organizovaných snah o formulaci sociální nauky Církve byly tzv. *Borské teze*. Tento dokument o sociální otázce byl výstupem setkání čtrnácti sociálních myslitelů, kteří se sešli v roce 1883 na popud knížete Karla Jindřicha z Löwensteinu na jeho zámku v Boru u Tachova. Obsahoval zásady řešení dělnické otázky, které by si zachovávalo křesťanského ducha a přitom respektovalo sociální a politickou realitu. Žádaly například zákonnou úpravu podmínek uzavření pracovní smlouvy, spravedlivou mzdu a zřízení dělnických komor, které by hájily hospodářské zájmy dělníků. Zásady *Borských tezí*, z nichž řada postupně přešla do katolické sociální nauky, se staly náplní činnosti švýcarského sdružení *Union de Fribourg*. Byly publikovány v řadě států a v neposlední řadě inspirovaly encykliku *Rerum novarum*.

1.2.1 Encyklika *Rerum novarum*

Vznik první sociální encykliky *Rerum novarum*, za níž stál v roce 1891 papež Lev XIII bývá považován za vlastní počátek moderní sociální nauky Církve. Dostala v ní svůj základní dokument a systematickou formulaci zaštitěnou papežskou autoritou. Encyklika však měla také sjednocující dopad, který souvisí s nejednoznačným postojem tehdejší církve k moderní době a tomu, zda představuje pokrok či hříšný pád.

Na vzniku *Rerum novarum* se podílela řada faktorů. Především skutečnost, že v průběhu devatenáctého století byla církev konfrontována s potřebou zaujmout postoj k moderní době, tj, zvláště k liberálním idejím a socialismu. Dokud se otázky s přiměřenou autoritou neujal Řím, docházelo ve většině zemí k různě silné polarizaci mezi přijetím a odmítáním moderny.

Liberalismus, který je dnes v našem kontextu často chápán jako osvobození od příliš silného státu, představoval v devatenáctém století hlavně odmítnutí a zrušení (shora) tradičních privilegií a institucí. Často tím utrpěly nejen povinnosti, ale i odpovídající práva a mechanismy ochrany. Role státu měla být omezena ve svém rozsahu, ale především v tom, že přestala reprezentovat určité hodnoty a měla se omezit na stanovení rámcových podmínek,

v nichž je věcí každého jednotlivce, jak se o sebe postará. S tím souvisela odluka církve od státu, neboť etické otázky se nacházejí mimo zodpovědnost vlády.

V souvislosti s takto chápaným liberalismem se uvnitř Církve vykrytalizovaly dva póly. Liberální pozice usilovala o dosažení smíru s moderními myšlenkovými a filosofickými směry (kantovství, německý idealismus) i s přírodními vědami, které dosud byly dílem katolictví nepřátelské, dílem je považovaly za irelevantní. Církev se v tomto pohledu měla začít zabývat svými dějinami způsobem, který by byl obhajitelný v očích dobové historické vědy. Politicky pak liberálové uvnitř církve prosazovali důrazné distancování od restriktivních a autoritativních režimů jako byl bachovský absolutismus.

Opoziční tendence se označovala jako ultramontánní (od lat. *ultra montes* – za horami, tj. za Alpami, tedy orientovaná na Řím). Moderní vývoj chápala jako důsledek „hříšného pádu,“ který zavinilo osvícenství a jehož zákonitými důsledky jsou ryze moderní problémy, včetně zbídačování dělnictva. Vyzdvihoval se význam středověkého řádu pro stabilitu společností.

Na I. vatikánském koncilu (1869 – 1870) ultramontánní tendence převládla a způsobila jisté uzavírání církve světu, na druhé straně v této době působila jako pevný zdroj a záštita. A v tomto směru působil i intenzivní návrat ke studiu scholastiky, která se stala východiskem vlastní originální pozice v přírodních i společenských vědách.¹⁰ Dokladem může být právě RN.

Myšlenková osa encykliky *Rerum novarum* se tedy, jak vidíme, nezrodila z ničeho. Vyjadřovala naopak myšlenkový kvas uvnitř Církve konfrontované s realitou průmyslové společnosti. Otázkou bylo, jak do této reality aktivně vstoupit.

Prvním teoretickým východiskem církevních aktivit byl *antimodernismus*, tj. kritická distance vůči liberalismu a socialismu jako paradigmatům moderní společnosti. Místo nich se objevovaly apely na předmoderní paradigmata, která proti oběma individualizujícím a na hospodářský život orientovaným učením liberalismu a socialismu zdůrazňovala organické uspořádání společnosti a bytostné zakořenění společenských i politických institucí v křesťanské tradici.

Tento důraz na harmonické uspořádání společnosti bývá označován také jako *sociální romantismus*, kterému jde o realizaci stavovské společnosti v její modernizované podobě, avšak s osvědčenými institucemi: cechy, resp. svazy a korporacemi. Ty měly představovat prostředek integrace mas, zvláště proletariátu. Významný byl též důraz na rodinu jako

¹⁰ Anzenbacher, A.: *Křesťanská sociální etika: úvod a principy*. CDK, Brno 2004, s. 126nn.

základní organizační jednotku společnosti, mj. i požadavkem rodinné mzdy. Hlavním znakem byl ovšem předpoklad, že sociální politika se má odehrávat uvnitř korporací, případně s pomocí rodiny, nikoliv prostřednictvím státu.

V protikladu k sociálnímu romantismu ovšem stál vlivný *sociální realismus*, který zastával i Wilhelm Emanuel von Ketteler. Podle něj musí za sociální politiku převzít odpovědnost aspoň částečně stát. Tento postoj se jeví jako dobře ospravedlnitelný, protože moderní stát na sebe, na rozdíl od středověkého, koncentroval mnoho funkcí a zdrojů, jež byly dříve rozptýlené. To mu jednak dodalo nesrovnatelnou moc, na druhou stranu zároveň oslabilo další instituce, ba některé přímo zrušilo (poddanství).

Třetí oblastí, která se stala teoretickým východiskem sociální nauky byla *novoscholastika*. Navazovala na tradici scholastického myšlení a zvláště na tomismus (ačkoliv ne výhradně). Její rozmach se datuje od roku 1879, kdy Lev XIII. v encyklice *Aeterni patris* vyzval ke studiu děl sv. Tomáše Akvinského a budování nového křesťanského myšlení na základě středověkého myšlení.¹¹

Novoscholastika měla být argumentační bází proti liberalismu a socialismu. V sociální oblasti byla pokusem o obnovení autority přirozeného práva. Jde však o jeho specifické pojetí. Moderní přirozené právo dospělo jen k formálním požadavkům svobody a rovnosti, zatímco klasické přirozené právo, kterého se přidržovala novoscholastika, bylo orientováno materiálně s odkazem na podstatu či pojem člověka. Člověk není redukován materialisticky ani čistě právně, ale pojímá se jako tělesně – duševně – duchovní jednota.¹²

Navíc je možné na základě sociální filosofie Tomáše Akvinského obnovit pojem společného blaha (*bonum commune*), jež se nedefinuje ani jako nezamýšlený nebo automatický produkt soutěže, ani jako revoluční výdobytek, ale jako výsledek solidární spolupráce.¹³

Vydání encykliky *Rerum novarum* připravilo půdu pro dalekosáhlejší angažovanost Církve v otázkách sociální a hospodářské politiky. Ve svých motivech a cílech však zůstává především řešením dělnické otázky v podmínkách liberalismu druhé poloviny devatenáctého století. Následujících čtyřicet let znamenalo v mnoha ohledech proměnu světového hospodářství i mezinárodní situace. Po první světové válce vznikla řada nových států s autoritativními režimy. Pokračovala také na jedné straně monopolizace v průmyslu

¹¹ Störig, H. J.: c. d., s. 424

¹² Anzenbacher, A.: c. d. 132nn.

¹³ Tamtéž, s. 135n.

a na druhé straně propojování světa politiky a podnikání. To přineslo potřebu upřesnit postoje Církve.

1.3 Druhé období. Encyklika *Quadragesimo anno*

Je to období rozvíjení sociální nauky Církve v podmínkách etablované industriální společnosti, masové politiky a v konkurenci s diktaturami a totalitními režimy.

Za reprezentativní text budu považovat encykliku Pia XI *Quadragesimo anno* z roku 1931. Její jednotlivé body budou diskutovány dále. Zde pouze vyzvedám význam QA pro jednotnou pozici katolické církve v situaci, kdy se harmonie mezi prací a kapitálem, kterou požadoval Lev XIII., neuskutečnila a napětí se naopak ještě vyostřilo.¹⁴

Na tuto situaci reaguje encyklika důrazem na učení o dvojí povaze vlastnictví, spravedlivé mzdě a obsáhlou interpretací předcházející encykliky *Rerum novarum*, k jejímuž čtyřicátému vydání bylo *Quadragesimo anno* publikováno.

Nelze opomenout, že do tohoto období spadají poválečné roky, kdy se katolická sociální nauka stává součástí programu novodobých politických stran, např. CDU a CSU v Německu (NSR). Lze ji také označit za období systematizace.¹⁵

1.4 Třetí období. Církev v době bipolarity Studené války

Považuji dále za užitečné oddělit období, které se váže na konání II. vatikánského koncilu a na kterém byly publikovány sociální encykliky papeže Jana XXIII a Pavla VI. Dobový kontext nyní tvoří bipolárně rozdělený svět, ale zároveň také silné národně osvobozovací hnutí ve Třetím světě. Otázka míru se stává nikoliv podmínkou blahobytu, ale samotného přežití lidstva. Do popředí vystupují kromě otázek dekolonizace také evangelijní povinnosti církve po celém světě. Evropa a USA vstupují podle mnoha autorit do kvalitativně nové fáze sociálního a hospodářského vývoje, do éry tzv. post-industriální společnosti. Protiklad práce a kapitálu nachází zatímtní kompromisní řešení v tzv. sociálním státu, jež přinesl sociální klid.

¹⁴ Předmluva. In: *Quadragesimo anno. Encyklika Pia XI. o uspořádání společnosti, obnově řádu a jeho zdokonalení podle zásad evangelia ke 40. výročí vydání Rerum novarum z 15. května 1931. Sociální encykliky.* Zvon, Praha 1996.

¹⁵ Anzenbacher, A.: c. d., s. 149n.

Toto období je sice krátké, přibližně jen dvacet let, ale v mnoha obrysech vtisklo sociální nauce Církve podobu, kterou má dodnes.

Za reprezentativní texty budeme považovat encykliky Jana XXIII. *Mater et magistra* (1961), *Pacem in terris* (1963), pastorační konstituci II. vatikánského koncilu *Gaudium et spes* a encykliku Pavla VI. *Populorum progressio* (1967).

1.5 Čtvrté období. Církev v období „konce dějin“

V průběhu sedmdesátých let se na hospodářském poli odehrála řada změn, které mě vedou k tomu, abych od nástupu nového papeže Jana Pavla II. datoval čtvrté období ve vývoji sociální nauky. Svět totiž vstoupil do etapy, jež v mnohém popřela ideje postindustriální společnosti a dekolonizace.

Dvě ropné krize, odstoupení USA od režimu zlatého standardu a rozvoj telekomunikační proměny fungování světové ekonomiky. Liberalizace trhů a nová světová dělba práce dostaly mnoho obyvatel ve třetím světě do pozice někdejších proletářů. Byli sice osobně svobodní, ale hospodářsky strádali a nezřídka záviseli jen na dobročinnosti druhých.

Zároveň se objevily nové výzvy v oblasti idejí: otázka lidských práv, emancipace žen, odzbrojení a environmentální hrozby.

Socialistický experiment ve východní Evropě a Sovětském svazu však definitivně přestával být reálnou alternativou. Sám nový papež Jan Pavel II. se nemálo zasloužil o podporu opozice a o to, že na konci osmdesátých let se většina komunistických režimů zhroutila.

Podklady, z nichž odvodím stanoviska sociálního učení Církve v tomto období, pro mě budou encykliky Jana Pavla II. *Laborem exercens* (1981) a *Sollicitudo rei socialis* (1987).

Pád komunismu vyvolal mnoho optimistických předpovědí o nastupujícím „novém světovém řádu“ (G. Bush st.) či „konci dějin“ (F. Fukuyama). Z hlediska sociální otázky ovšem dnes vidíme nové problémy, na něž bude muset sociální nauka reagovat a říct své slovo.

Uvnitř národů opět narůstá napětí mezi zaměstnavateli a zaměstnanci. Prekarizace práce¹⁶ a outsourcing jsou nové zdroje nejistoty zaměstnanců, ale i drobných zaměstnavatelů,

¹⁶ Výraz „prekarizovaná práce“ odkazuje na staročeský význam latinského slova *prekarium* – výprosa. V současnosti se jím rozumí situace některých zaměstnanců v podmínkách globalizovaných a deregulovaných trhů práce, flexibilních či částečných pracovních úvazků a nízkého stupně odborové organizovanosti. Zpravidla

kteří jsou jako subdodavatelé nadnárodních korporací permanentně ohroženi přesouváním výroby do jiných částí světa.

Stát, který byl považován za partnera církve při řešení dělnické otázky, ztrácí řadu zdrojů, které ho pro tento úkol původně kvalifikovaly. Jeho sociální politika se přesouvá do rukou komerčních společností.

V globalizovaném světě se navíc dále prohlubuje chudoba zaostalých zemí, jež se stává podhoubím pro nelegální migraci a terorismus. Tyto země velmi zvláštním způsobem přijaly a s negativními důsledky strávily modernizaci přinesenou Evropany a její důsledky začínají (v podobě uprchlíků, náloží nebo laciné pracovní síly) vyvážet zpět na Západ.¹⁷ I tento problém bude tématem mé práce.

1.6 Základní principy sociálního učení Církve

Sociální učení Církve se, jak vidíme, trvale vyvíjelo. Avšak i tak v jeho rámci můžeme identifikovat několik základních principů které si zachovávají stálou platnost. Na některé z nich jsem již poukázal a v další části na ně budu opět odkazovat. Proto považuji za nutné je na tomto místě zřetelně vyznačit. S jistou nadsázkou můžeme říci, že problémové okruhy sociální nauky analyzované v následující kapitole jsou vlastně aplikací těchto principů na dobově podmíněnou situaci.

Princip osoby (personality)

Osoba jako celostní bytost je úhelným kamenem a východiskem všech úvah sociální nauky.¹⁸ Člověk je především obraz Boží.¹⁹ Rovněž je subjektem vši hospodářské činnosti, tedy práce, která je klíčem k řešení sociální otázky.²⁰ Tím je dán požadavek na respektování lidské důstojnosti, který se bude opakovat ve všech oblastech sociálního učení. Z těchto základních skutečností lze odvodit křesťanský obraz člověka, jak jej uvádí Johann Messner:²¹

1. Člověk je jako obraz Boží nositelem, tvůrcem a cílem všech společenských zřízení.

se bezprostředně týká nízko kvalifikovaných pracovníků ve službách, proto se někdy objevuje i výraz McProletariát.

¹⁷ Keller, J.: *Teorie modernizace*. Slon, Praha 2007.

¹⁸ Srv. např. *Gaudium et Spes* 17, *Centessimus annus* 53.

¹⁹ „I řekl Bůh: „Učiňme člověka, aby byl naším obrazem podle naší podoby.“ (Gn 1, 26)

²⁰ *Laborem exercens* 3, 6

²¹ Cit. dle Ockenfels, W. *Katolická sociální nauka*. Praha 1994, s. 59.

2. Disponuje svědomím k rozeznávání mravních zásad, jímž dokáže v konkrétních situacích posoudit dobro a zlo.
3. Přirozenost člověka je sociální.
4. Člověk je také tvor historický a je zodpovědný za rozvoj kultury.
5. Lidská přirozenost je porušena dědičným hříchem.
6. Člověk je Bohem pověřen, aby pokračoval v díle stvoření vychováváním potomstva a kulturní prací.
7. Člověk je Bohem povolán k věčnému štěstí účastí na bytí a životě Boha.

Specifickými implikacemi tohoto pojetí člověka jsou jednak pojetí práce a lidských práv, jednak princip solidarity a subsidiarity.

Princip solidarity

Princip solidarity upřesňuje status osoby. Zavazuje k sociální spolupráci, jejímž cílem je zaručit tento status pro všechny. V dokumentech sociálního učení Církve až do *Gaudium et Spes* se však žádný pojem solidarity nenachází. Teprve Jan Pavel II. mluví výslovně o principu subsidiarity.²² Princip solidarity vyzývá k překonání pouze individuálního nebo dokonce sobeckého postoje. Někdy se proto také hovoří o přítomnosti principu obecného dobra, které klade nároky na jinak individualizovaná práva a povinnosti. To bude patrné zvláště u pojetí vlastnictví v sociální nauce, které obsahuje tzv. zásadu všeobecného určení statků.

Princip subsidiarity

Solidarita mezi lidskými bytostmi je dále doplněna principem solidarity, který chrání jednotlivce, skupiny a komunity před ztrátou autonomie ve jménu společného prospěchu. V klasické podobě je artikulován v encyklice *Quadragesimo anno*: „To, co mohou jednotlivci provést z vlastní iniciativy a vlastním přičiněním, to se jim nemá brát z rukou a přenášet na společnost. Stejně tak je proti spravedlnosti, když se převádí na vyšší a větší společenství to, co mohou vykonat a dobře provést společenství menší a nižší.“ (QA 79)

Princip subsidiarity má ještě dvě doplňující složky, totiž princip svépomoci (právo a povinnost osoby nebo menšího společenství mít zodpovědnost za své jednání a zaopatření) a princip poskytnutí pomoci (právo a povinnost většího společenství poskytnout pomoc tam, kde nepostačuje svépomoc).

²² Anzenbacher, A. c.d., s. 198. Srv. též *Centessimus annus* 15, *Sollicitudo rei socialis* 38.

Na první pohled je patrná značná míra obecnosti těchto principů. Proto bude celá následující část mé práce věnována pokusu o aplikaci na specifická témata sociálního učení Církve. Budu v ní sledovat, jaké konkrétní postoje sociální nauka zaujala a jak v nich byly rozvinuty a obohaceny její základní principy.

2. KLÍČOVÁ TÉMATA SOCIÁLNÍHO UČENÍ CÍRKVE A JEJICH VÝVOJ

V této kapitole chci podrobněji pojednat o tématech sociálního učení Církve, která se dotýkají ekonomického života společnosti a jednotlivců. Zaměřím se na fakt, že jejich zpracování nezůstávalo v průběhu času statické, ale že se snažilo reagovat na aktuální dění a jak uvidíme na konkrétních případech, hrálo roli varujícího hlasu, jež se nezdálo ukázat jako velmi prozíravý. Pokusím se ukázat, jak jsou v jednotlivých etapách tato témata frekventována a jak je obohacován přístup k nim.

2.1 Člověk a práce

Jak potvrzuje první sociální encyklika *Rerum novarum*, je „svatá pravda“, že národní bohatství nevzniká nakonec z ničeho jiného než z (dělnické) práce. Proto bude práce prvním tématem, o němž pojednáme podrobněji a v kontextu vývoje sociálního učení Církve. Začnu teologickým a teoretickým zakotvením pojetí práce v křesťanství a potom přistoupím k jeho rozvíjení v podání významných sociálních encyklik.

O chápání člověka jako harmonického celku duchovního a materiálního jsem se zmínil výše. Je však ještě třeba zdůraznit jeho důsledky pro chápání práce v sociálním učení Církve. V čase, kdy se křesťanství začínalo konstituovat jako universální náboženství a šířilo se v Římské říši, vstupovalo do kontaktů se starším antickým porozuměním práci, které chápalo fyzickou práci jako břemeno a činnost nedůstojnou občana. Do toho spadala většina řemesel a toho, co bychom dnes označili jako sektor služeb. Určitou výjimku tvořilo zemědělství a pastevectví, i když, jak ukazují Vergiliovy spisy *Georgica* a *Bucolica*, ty byly pro člověka antické městské civilizace předmětem spíše určité sentimentální idealizace, než skutečné angažovanosti. Běžná práce byla doménou otroků, tedy těch, jejichž lidská důstojnost vůbec byla otázkou, na niž si starověk nikdy uspokojivě, tedy s plnou jistotou, neodpověděl.

Naopak křesťanství se od počátku šířilo mezi lidmi živícími se fyzickou prací, a to převážně ve městech. Biblicko-křesťanská etika ví o ambivalentním charakteru práce, kterou tradičně označuje jako „bonum arduum.“²³ (obtížné dobro)

Jak připomíná encyklika Jana Pavla II. *Laborem exercens*, sám Ježíš Kristus pracoval (Mk 6, 3), a to potvrzuje plně lidský charakter práce i její důstojnost. Její význam zůstal

²³ Rethmann, A. – P. *Sociální encykliky Jana Pavla II. a sociálně-vědní pojetí práce*. In: Fiala, P. – Hanuš, J. – Vybíral, J. (eds.) *Katolická sociální nauka a současná věda*. Praha: CDK, Vyšehrad 2004.

nepochopen jak marxismem, tak i liberalismem, protože přehlédly skutečnost, že práce má dvě stránky: objektivní, ale i subjektivní.

Objektivní stránka znamená vytváření materiálních hodnot, ovládnutí přírody lidské i mimo-lidské a zároveň působení na ostatní lidi. Právě tímto se člověk stává hodnotným a platným článkem společnosti (liberalismus, protestantská etika), resp. teprve povaha této objektivní práce konstituuje člověka jako antropologický subjekt. Nebo, v jiné formulaci, člověk je teprve produktem, objektem práce (marxismus). Takové pojetí se pak zrcadlí v teoretických abstrakcích typu „homo oeconomicus“ nebo nověji „contractual - “ či „hierarchical man“, jež pojmají člověka jen jako účastníka objektivních pracovních či pracovně-právních procesů.²⁴

Učení Církve kromě toho zdůrazňuje i subjektivní stránku práce, její personálně-mravní význam. Člověk prací ztvrdzuje vždy již platný fakt, že je bytostí s vlastní nezávislou hodnotou. To mu dává právo se rozhodnout, kam zaměří svou pracovní aktivitu a při tomto rozhodování jsou relevantní všechny aspekty lidské osobnosti, nikoliv jen ty, které se uplatňují na trhu či ve formálních organizacích.²⁵

Sama důstojnost a systematické oceňování práce by však samo o sobě nepostačovalo, pokud by autorita křesťanství nezaštiťovala práci v její nejzranitelnější podobě, která je dnes zároveň tou nejrozšířenější. Žijeme totiž v ekonomickém systému, který se projevuje rozšířením námezdní práce, tedy oddělením zaměstnance od pracovních prostředků i produktů práce. Přestože systematické rozpracování negativních dopadů tohoto oddělení pochází od klasiků marxismu, starost o osud námezdně pracujících se objevuje již ve Starém zákoně (např. Dt 24, 14 – 15).

Ovšem rozvojem kapitalismu v devatenáctém století se problém stal naléhavějším. Masy dělnictva trávící své životy naplňováním požadavků „objektivní práce“ začaly mylně rozdílnost rolí v ekonomické životě chápat jako rozpornost zájmů mezi sebou a držiteli kapitálu. Svou nespokojenost artikulovaly politicky, přičemž se stávaly obětí nepolitického, přestože státem leckdy prováděného, mocenského nátlaku. Polarizace nálad ve společnosti byla, společně s katastrofickými životními podmínkami dělnictva, jedním z motivů formulace sociálního učení. Vedle požadavku humanity tak vystoupil pragmatický ohled na objasnění role práce v moderním světě a poukázal tak na možnost, že kapitalistická společnost může fungovat ve prospěch pracujících, stejně jako kapitalistů.

²⁴ Mlčoch, L. *Analýza a interpretace současné katolické sociální nauky z pohledu ekonomie*. In: Fiala, P. – Hanuš, J. – Vybíral, J. (eds.) c. d., s. 101 – 122.

²⁵ Srv. Floss, P. *K filosoficko-antropologickým aspektům sociálních encyklik Jana Pavla II.* In: Fiala, P. – Hanuš, J. – Vybíral, J. (eds.) c. d., s. 27 – 37.

V jádru učení o roli práce je už od prvních encyklik vědomí, že „kapitál nemůže být bez práce, ani práce bez kapitálu,“ a proto je zcela mylné připisovat jednomu z nich to, co bylo dosaženo jejich součinností. (QA 53) „Neboť kdyby neexistoval opravdu sociální organismus, kdyby sociální a právní řád nechránil vykonávání práce, kdyby různé živnosti, které na sobě navzájem závisejí, nebyly mezi sebou ve shodě a nedoplňovaly se, kdyby - a to je ještě důležitější - se nesdružovaly rozum, majetek a práce a netvořily jakousi jednotu, pak by lidské přičinění nemohlo nést ovoce.“ (QA 69)

Způsobem, jak dát průchod této principiální harmonii je podle prvních encyklik „odproletarizování proletariátu,“ a to v první řadě poctivým stanovením spravedlivé mzdy. Sám námezdní poměr totiž nespravedlivý není, avšak jeho určování mzdy čistě na tržním základě je nedokonalé. Proto by měla být „pracovní smlouva poněkud mírněna smlouvou společenskou.“ (srv. QA 59, 63 - 5)

Spravedlivá mzda má brát ohled na tři významné faktory:

a) *Pokrytí životních potřeb dělníka a jeho rodiny*, přičemž podle *Quadragesimo anno* je záhodno, aby výdaje rodiny pokrývali její členové společně. Je však zcela nepřípustné, když matky musí zanedbávat své domácí starosti a měly by proto mít možnost pracovat doma nebo někde blízko domova.²⁶ (QA 71)

b) *Hospodářský stav podniku* (reálné možnosti zaměstnavatele platit mzdu). Nelze požadovat vysokou mzdu, jež by vedla k bankrotu a nakonec tak postihla samotné zaměstnance. Technologické zaostávání nebo nekompetentnost vedení podniku však nijak nezakládá důvod pro snižování mezd. Pius XI. zároveň poznamenává, že pokud je podnik zvnějšku nucen prodávat zboží pod cenou nebo platit nespravedlivá břemena, jsou ti, kdo ho k tomu nutí, odpovědni za zlo, které tím dělníkům vzniká. (QA 72)

c) *Obecné blaho* vyžaduje směřovat vývoj mezd tak, aby „co nejvíce lidí mohlo nalézt práci a získat přiměřené prostředky k živobytí.“ Je totiž známo, že jak příliš vysoké, tak příliš nízké mzdy bývaly příčinou nezaměstnanosti. (QA 74)

²⁶ Tento zřetel není dobře přičítat „přirozenému“ sklonu Církve ke konzervativnímu rozdělení rolí v rodině. Tento kontrast se objevuje až výrazně později. Na převrácení rolí v rodinách, kde pracuje žena a muž zůstává v domácnosti si trpce stěžují i marxističtí kritici kapitalismu (srv. např. Engels, F. *Postavení dělnické třídy v Anglii*. Praha: Svoboda 1950)

Faktory, na něž je vázána spravedlivá mzda, nelze ovšem vnímat mimo ekonomický kontext. To se projevilo zvláště v podmínkách hospodářských krizí dvacátých a třicátých let. Avšak po druhé světové válce dal vývoj celkově za pravdu tomu, že mzda za práci není věcí pouze smluvního vztahu mezi zaměstnavatelem a jednotlivým zaměstnancem a stává se veřejnou otázkou. Ve významné sociální encyklice třetího období sociálního učení církve, v *Mater et magistra* (1961) papeže Jana XXIII. se poválečný pokrok v sociální otázce konstatuje jako faktum. Realizuje se sociální pojištění a systémy sociálního zajištění, dělníci se organizují v odborových organizacích a získávají uvědomělý postoj k hospodářským a sociálním otázkám, blahobyt se dostává ke všem společenským vrstvám a stírají se rozdíly mezi společenskými skupinami. (MM 48) Počátek šedesátých let, který se dnes jeví jako zlatý věk budování poválečného sociálního státu, zakládal naděje k optimismu. Nikoliv nejméně významný příklad byl v Německé spolkové republice, kde se na budování sociálního konsenzu výrazně podílela křesťanskodemokratické strana (CDU, resp. CSU). Právě v západním Německu a v Rakousku získává katolická sociální doktrína nezanedbatelný vliv v oblasti sociální politiky a vzdělávání i v dalších oblastech občanské společnosti.²⁷

V šedesátých letech se protiklad práce a kapitálu mohl zdát věcí minulosti, avšak právě encyklika *Mater et magistra* vytyčuje novou oblast problému a výzev pro sociální učení Církve. V mnoha státech podle ní roste napětí. Objevují se rozdíly mezi zemědělstvím, průmyslem a službami, mezi více a méně vyspělými územně správními celky uvnitř jednotlivých států a konečně mezi hospodářsky více a méně vyspělými národy. (MM 48)

Novinkou encykliky je proto důraz na podporu zemědělského podnikání a řemesel, které nemají podobu velkoprodukce, ale rodinných hospodářství, živností a družstev. (MM 85)

Dalším pozoruhodným aspektem je důraz na to, co se běžně označuje jako hospodářská demokracie, tedy aktivní spoluúčast dělníků na řízení podniků, v nichž pracují. (MM 91) Práce nemá být jen místem střetu (a tím nepochybně zůstává i když je práce odborově organizována), ale podniky, soukromé i veřejné, se mají stát opravdovým lidským společenstvím. (tamtéž, srv. též 93, 96, 97) Teprve tím by se posílilo vědomí společného zájmu, jež by překrylo protiklad mezi prací a kapitálem. Zatímco předchozí encykliky se zaměřovaly na zajištění přibližné rovnováhy sil mezi nimi, případně na mravní apel na jejich sounáležitost, *Mater et magistra* připravuje půdu pro skutečné překonání jejich rozporu i v oblasti „objektivní práce.“

²⁷ Anzenbacher, A. c. d., s. 149 – 150.

Oproti předchozím encyklikám je v *Mater et magistra* přítomno vyjádření vděčnosti Mezinárodní organizaci práce (ILO), tedy nikoliv explicitně křesťanské organizaci, zatímco dřívější encykliky se o nekřesťanských organizacích pracujících opakovaně vyjadřovaly skepticky.

Nejvýznamnější systematizací pohledu sociálního učení Církve na práci je potom encyklika Jana Pavla II. *Laborem exercens* (1981). Oproti dřívějším encyklikám, které se snažily zakotvit práci v novoscholastickém pojmu lidské přirozenosti a stanovit její místo v ekonomickém resp. sociálním systému, přináší *Laborem exercens* důraz na biblicky založenou argumentaci a zakládá koncepci tzv. spirituality práce. Církev je podle Jana Pavla II. přesvědčena, že „práce je základní rozměr pozemské existence člověka.“ Práce je „tranzitivní“ činnost, neboť začíná v subjektu a směřuje k objektu. Člověk tím naplňuje slova Bible, aby vládl světu a tuto vládu udržoval a potvrzoval. (LE 4)

Na tomto poslání je pak založeno odsouzení nezaměstnanosti („která je v každém případě zlo“ – LE 18), jevu jež je sice zmíněn i v dřívějších encyklikách, ale zde má zvláštní naléhavost. Jde o reakci na skutečnost, že hospodářský vývoj v sedmdesátých letech přinesl ve vyspělých zemích nejen vlnu vysoké nezaměstnanosti, ale jistá míra nezaměstnanosti navíc začala být v některých ekonomických školách chápána jako nevyhnutelný, ba dokonce žádoucí jev. Byl vytvořen koncept „míry nezaměstnanosti neakcelerující inflaci,“ podle kterého je snaha o snižování nezaměstnanosti pod tuto míru nežádoucí. Tomuto zúženému pohledu se papež brání.

Situaci, kdy je práce posuzována pouze z ekonomického pohledu (jistá míra nezaměstnanosti je ekonomicky prospěšná), označuje papež jako „omyl ekonomismu.“ Tento omyl vzniká z narušení celostního pohledu na člověka jako osobu a má na nehumanistický přístup k problému práce a nezaměstnanosti patrně rozhodující vliv. Dokonce větší vliv než materialismus, konstatuje sv. otec. (LE 13)

Dalším významným momentem v křesťanském pojetí práce je rozlišení, které papež v *Laborem exercens* zavádí mezi „přímým“ a „nepřímým“ zaměstnavatelem. „Přímý zaměstnavatel“ je osoba nebo instituce, s níž zaměstnanec bezprostředně uzavírá pracovní smlouvu; „nepřímý zaměstnavatel“ zahrnuje řadu faktorů, které mají pravomoc nad tím, jakým způsobem se smlouva utváří a jaké vztahy zakládá. Ve skutečné ekonomice neurčuje podobu a průběh pracovního vztahu jednoduchá interakce mezi individuálním zaměstnavatelem a individuálním zaměstnancem, ale zasahují do něj i další vlivy.

V neposlední řadě je to stát, který má povinnost provádět spravedlivou pracovní politiku, jíž se nemůže vzdát. (LE 16 – 17)

Takto chápaná funkce státu ve vztahu k práci, stvrzuje její výsadní postavení vůči kapitálu a boj proti nezaměstnanosti je vytyčen jako celospolečenský úkol. Jeho realizace respektuje jak princip osoby, tak principy solidarity a subsidiarity.

2.2 Vlastnictví

Druhým velkým tématem sociálního učení Církve byla otázka vlastnictví. Jeho naléhavost dokumentuje zevrubné odůvodnění práva na vlastnictví, které obsahují první sociální encykliky i to, že právě přes otázku vlastnictví, jak ukážeme, vede cesta k „odproletarizování proletariátu“ a tím i zatímní vyřešení sociální otázky jako otázky dělnické.

Vztah křesťanství k vlastnictví byl předmětem diskusí už od dob středověkých církevních reformátorů. Často se dával do kontrastu étos chudoby prvních apoštolů (srov. např. Lk 18, 29 – 30, Mt 6, 19 – 34 a Mt 19, 23 - 30) s majetky pozemských mocných i samotné Církve. Pokud jde o Církev samu, nebudu se otázce podrobněji věnovat, neboť nespadá do mého tématu. Sociální učení však muselo teoreticky vysvětlit, jaký je vztah Církve k pozemskému majetku. A to nejen kvůli těm, kdo jej postrádají, ale i těm, kdo jej vlastní a s obavami si kladou otázku bohatého mladíka. (viz Mt 19, 16 – 22)²⁸

Ani poměry v prvotní Církvi neobsahovaly skutečný křesťanský komunismus, jak se někdy poukazovalo. Někteří oddaní křesťané sice odprodávali majetek a poskytovali peníze pro společné použití. Tyto kroky však měly spíše formu nejvyšší možné almužny a neznamenal popření majetku. (Sk 5,4)²⁹

Historicky jediným případem zřízení připomínajícího komunismus tak zůstávají snad jen kláštery. Ovšem bez ambice učinit celou společnost jedním obsáhlým klášterem se společným vlastnictvím. A snad též jezuitský experiment v Jižní Americe³⁰. Náboženská reforma na počátku novověku (15. – 16. stol.) jen zřídka mířila proti majetku světských aktérů a soustředila se právě jen na otázku, nakolik je světský majetek možný pro Církev.

²⁸ „Mistře, co dobrého mám dělat, abych získal věčný život?... Chceš-li být dokonalý, jdi, prodej, co ti patří, rozdej chudým, a budeš mít poklad v nebi; pak přijď a následuj mne.“

²⁹ Srv. Bahounek, T. J. *Sociologický systém sociální nauky církve*. Brno 2001.

³⁰ V případech jezuity vedených komunit v Jižní Americe šlo o vybudování více či méně soběstačného společenství, plně s vědomím omezenosti takových projektů. Cílem bylo vybudovat „město na hoře.“ (Křížová M. *Ideální město v divočině: misijní projekty Tovaryšstva Ježíšova a Jednoty bratrské v koloniální Americe*. Praha: Lidové noviny 2007)

Interpretace směřující otázku reformy náboženské a sociální, jako v případě chápání našeho husitského hnutí, jsou často dílem marxistických historiků. Je známo, že i radikální Tábor poměrně brzy po svém založení přijal ve vztahu k poddaným obcím feudální způsob hospodaření a oprávněnost světského majetku mimo Církev nebyla zpochybňována.

Rovněž velcí reformátoři Luther a Kalvín nepoužili křesťanství jako nástroje boje proti bohatství. Luther rozhořčeně potíral münsterskou komunu a kalvinismus se dokonce podle Maxe Webera stal duchovním podhoubím kapitalismu.

Jiná situace nastává v devatenáctém století s rozšířením socialistických myšlenek, zvláště v jejich marxistické podobě. V nich se objevuje zpochybnění práva na vlastnictví určitých statků bez ohledu na to, jakým způsobem byly nabyty a jak jsou používány. Pravda ovšem je, že čtení socialistického učení o majetku, jak je prezentováno v prvních encyklikách, je silně zjednodušené a odkazuje k úplnému vyvlastnění.³¹ Nakolik je to oprávněné, a nakolik jde o strategicky cílené zjednodušení, nebudu zkoumat, ale pokusím se ukázat, jakou alternativu přineslo křesťanské učení o majetku počínaje encyklikou *Rerum novarum*.

Teologicky založené učení o soukromém vlastnictví se v RN opírá o pojem lidské přirozenosti. Z ní plyne, že člověk si může volit věci, aby se s jejich pomocí postaral o sebe nejen v přítomnosti, nýbrž i pro budoucnost. Proto mu musela příroda dát něco trvalého a stálého. Země sice slouží všem, avšak ten, kdo ji obdělává a vtiskne do ní svou stopu, tomu náleží jako vlastnictví. (RN 7 – 8) Majetek lze také chápat jako uloženou mzdu a není proto na něj menší nárok než na mzdu za práci, jež Bible opakovaně hájí. (RN 4)

Proti pokusům o zrušení vlastnictví je možné argumentovat také jinak. Podle papeže Lva XIII. takový krok chudým nejen nepomůže, ale bylo by to také nespravedlivé vůči zákonným majitelům, nehledě k tomu, že by to ukládalo státní moci úkoly, které jí nepřísluší. Ostatně majetek by pravděpodobně zůstal předmětem tužeb a „otevřely by se dokořán brány k vzájemné nevraživosti, řevnivosti a nesvárům.“ (RN 3 a 12)

Teze RN o majetku zůstaly nepochopeny. Papež Pius XI. v encyklice *Quadragesimo anno* píše: „Protože však někteří lidé - určitě neprávem! - pomlouvají papeže a také přímo církve, že stranil a dosud straní boháčům na úkor proletářů, a protože jsou dále mezi katolíky spory o pravý smysl vět Lva XIII., bude dobře, když katolickou nauku o této věci obhájíme před

³¹ „... socialisté, podnítivše nenávisť chudých proti bohatým, prohlašují, že se má soukromé vlastnictví zrušit a místo toho z majetku jednotlivců učinit majetek všech a že by jej spravovali ti, kdo stojí v čele obcí nebo států.“ (RN 3)

pomluvami a též uchráníme před nesprávnými výklady.“ (QA 44) Tato obhajoba se opírá o výklad dvojí stránky majetku jež snad není v předcházející sociální encyklice explicitně obsažena, ale která je v dosavadním sociálním učení přítomna implicitně.³² Její podstatou je tvrzení, že vlastnictví má stránku individuální i sociální.

Toto tvrzení navazuje přímo na myšlenku v *Rerum novarum* nepochybně obsaženou, totiž že je možné rozlišit vlastnické právo od používání tohoto práva. Zatímco ochrana vlastnického práva je předmětem státního zákonodárství, jeho užívání není věcí světského práva a jejich dodržování nemůže být vymáháno soudně. (QA 47)

Vlastnictví, jak učí papež zavazuje: „Člověku se jeho volné příjmy - totiž ty příjmy, které už nepotřebuje k slušnému a svému stavu přiměřenému životu - neponechávají tak, aby jich používal podle své libovůle a podle svých choutek: příkázání dokonce velmi přísně zavazuje bohaté lidi, aby konali skutky almužny, dobročinnosti a štedré velkorysosti.“ (QA 50)

Principiálně jsou podle *Quadragesimo anno* změny v rozdělení majetku státními zásahy možné, ba historicky doložené, nicméně vždy musí být respektováno přirozené právo na vlastnictví, neboť člověk je starší než stát, a také ohled na potřeby obecného blaha. Za těch okolností stát soukromé vlastnictví neruší, nýbrž posiluje a chrání. (QA 49) Přerozdělování je v jisté míře nejen dovolené, ale dokonce nutné, aby se bohatství vytvářené hospodářským pokrokem *přidělilo* jednotlivým lidem a třídám tak, aby byl zabezpečen obecný prospěch. (QA 57)

Pius XI. je si samozřejmě vědom protikladu mezi „malým počtem velkých boháčů a nesmírným množstvím chudáků“ i toho, že rozdělení majetku je tedy velmi vážný nesoulad, jak vidí každý, kdo nepostrádá cit.“ (QA 58) Proto je v zájmu strategie „odproletarizování proletariátu“ kterou vytyčil Lev XIII. nezbytné, aby se bohatství hromadilo v rukou majetných kruhů „jen ve spravedlivé míře,“ za to se ho hojně dostalo „těm, kdo poskytují práci..., aby šetrností rozmnožovali rodinné jmění a aby rozmnožené jmění moudře spravovali, a tak snáze a bezpečněji unesli rodinná břemena; když se povznesou nad existenční nejistotu, která je životním osudem proletářů, aby nejen dovedli přečkat různé změny a životní krize, ale aby nabyli i důvěru, že po jejich smrti budou aspoň do jisté míry zajištěni i jejich pozůstalí.“ (QA 61)

³² Srv. QA 45 a 62

Naléhavost papež opakovaně zdůrazňuje: „Nikdo at' si nenamlouvá, že je možné účinně uhájit veřejný pořádek, pokoj a mír v lidské společnosti proti revolučním činitelům, nepřikročí-li se rázně a bezodkladně k provádění tohoto pokynu.“ (QA 62)

Jak jsem již zmínil v předcházející podkapitole, v poválečném období se s nemalým přispěním křesťansky orientovaných stran dařilo tento cíl naplňovat a odstraňovat nejkřiklavější nerovnosti až do té míry, že sociologové začali hovořit o konci tříd. Encyklika *Mater et magistra* tento vývoj s uspokojením konstatuje a pouze upřesňuje, že nikoliv množství statků, kterými disponují občané, nýbrž jejich rozdělení je ukazatelem dobrého hospodářského stavu národa. (MM 74)

Optimistické vyznění encykliky podtrhuje naděje, že „...nebude nesnadné řídit hospodářský a společenský vývoj tak, aby byl co nejvíce umožněn a rozšířen přístup k soukromému vlastnictví spotřebních statků, jako např. obytného domu, pozemků, zařízení pro řemeslnické a zemědělské rodinné podniky nebo akcií a cenných papírů velkých podniků.“ (MM 115) Jaký je to rozdíl oproti konstatování neuspokojivých životních podmínek dělnictva v první sociální encyklice i proti naléhavým výzvám *Quadragesimo anno!*

Právě spoluvlastnictví je novinkou v úsilí o „odproletarizování proletariátu“. V *Mater et magistra* a je zřetelně spjato s právem zaměstnanců na spolurozhodování popsáném výše.

Nicméně velký prostor věnovaný novým sociálním problémům v MM ukazuje, že „frontová linie“ sociálního učení se přesouvá od otupení protikladu práce – kapitál a teoretického obhájení vlastnictví k rozdílům mezi více a méně rozvinutými oblastmi či odvětvími, především s ohledem na specifické postavení venkova, a k nerovnostem v bohatství národů. (MM 122)

Většinu těchto nových problémů neřeší pouhý nárůst bohatství společností nebo její části. Křiklavý přepych stejně jako bída vede k úpadku mravů, rozbíjí rodiny i společenství a spekulace s potřebami druhých vedou k novým vztahům vykořisťování a nadvlády. (OA 10) Proto se od doby koncilních papežů a zvláště v encyklikách Jana Pavla II. v souvislosti s vlastnictvím, hovoří o zodpovědnosti. Vlastnictví jako takové nelze zrušit, jak to požaduje marxismus. V tom zůstává postoj Církve neměnný. Stále více je však akcentován rozdíl mezi právem na vlastnictví a právem na jeho užívání. Každé soukromé vlastnictví má také společenskou povahu, a to ze své podstaty. (CA 30 – 31) Vylučné vlastnictví nelze přijmout jako dogma. Oproti starším encyklikám je nově zdůrazňována odpovědnost nejen k „chudým lidem,“ ale také k „chudým národům,“ mravům společnosti a dokonce k životnímu prostředí.

To vše plyne ze zásady univerzálního určení statků, jež dal Bůh podle Bible (Gn 1, 28 – 29) člověku do užívání.

Kromě toho se v encyklice *Centesimus annus* objevuje poukaz na nové formy vlastnictví: vědomostí, techniky a dovedností. Právě na něm se dnes zakládá bohatství průmyslových zemí. Schopnost identifikovat výrobní příležitosti a vést výrobní proces, to je samo o sobě druhem vlastnictví. (CA 32) Ačkoliv se může tento nový druh vlastnictví jevit jako osvobozující a nezávislý v porovnání s velkými majetky minulosti, pravdou je, že mnohde vede k novým nerovnostem. Objevuje se nepoměr mezi těmi, kdo jsou schopni ho získat a těmi, komu zůstane nedostupný, zvláště v zemích tzv. Třetího světa.

2.3 Odbory a sociální zabezpečení

Liberálně ekonomický pohled na práci předpokládá, že jde o komoditu, kterou zaměstnanci nabízejí na pracovním trhu a dostávají za ni mzdu. Přitom pracovní kontrakt je, tak jako u jiných druhů práce, sjednáván individuálně mezi zaměstnancem a zaměstnavatelem. Praxe však ukázala, že tento formálně rovnocenný vztah je ve skutečnosti výhodnější pro zaměstnavatele. Nešlo jen o vyšší mzdy, ale i podmínky výkonu práce. Aby dělníci devatenáctého století zlepšili vyjednávací pozici ve vztahu k zaměstnavatelům, začali se organizovat do odborů, které měly hájit jejich zájmy.

Z hlediska Církve vytvářely tyto nové projevy sociability problém, neboť ve velké míře přijímaly socialistické a marxistické ideje, což je vedlo k otevřenému nepřátelství vůči křesťanství. První encyklika Lva XIII. navíc poukazuje na nemožnost dosáhnout skutečného řešení bez pomoci víry. Bez ní odbory hrozí pouze reprodukovat mravní nedostatečnost, jež se v dělnických vrstvách vlivem obtížných životních podmínek rozšířila. A tlak odborů může být ve svém důsledku stejně sobecký a neudržitelný jako u sobectví kapitalistů.

Rerum novarum nicméně odborové organizace nezavrhuje. Musí však opustit konfliktní vidění světa rozděleného mezi dělníky a kapitalisty a přijmout skutečnost, že ti i oni se podílejí na jednom díle, jež je neuskutečnitelné bez jedné i druhé. Lev XIII. dokonce vyzval k vytváření křesťanských odborů, jež by šíření tohoto poselství mezi dělnictvem realizovaly. Měly působit jednak tradičně ve vztahu k zaměstnavatelům, jednak ve vztahu ke členstvu a pod vedením církve oběma stranám připomínat vzájemné povinnosti.

Papežovým záměrem bylo načrtnout odbory jako most mezi zaměstnanci a zaměstnavateli a prostředek jejich partnerství. Že se tohoto cíle nepodařilo dosáhnout,

o tom svědčí radikalizace konfliktů mezi organizovaným dělnictvem a průmyslovými svazy v první polovině dvacátého století. I na ni církev reagovala. V roce 1931 v encyklice *Quadragesimo anno*.

V ní papež Pius XI. vyzdvihl přínos *Rerum novarum* pro zlepšení podmínek dělnictva, vytvoření základů pro pracovní právo (srov. RN 16, 17), obhájení role státu pro ochranu nemajetných (např. RN 27) a důraz na kooperaci mezi prací a kapitálem (srov. RN 15).

Na druhé straně si vývoj podle něj žádá ještě reformu institucí a mravů, v jejímž centru stojí obnovené stavovské zřízení, jež má nahradit nepřírozené třídní rozdělení. Solidarita a soudržnost uvnitř stavů jsou důležitým faktorem působícím proti individualismu. (QA 78, 81 – 82)

Za zmínku stojí také Piova kritika odborů jako státních organizací. Poukazuje na direktivní způsob jejich řízení ze strany státních orgánů a na jejich vměšování do oblasti, jež by měla náležet svobodné činnosti. Navíc je tento stav administrativně složitý a „zavání politikou.“ (QA 95) Přesto je papež opatrný v požadavku na zrušení tohoto stavu. Je realistický v tom smyslu, že neočekává změnu fungování moderního státu a ekonomiky, jež dosáhly právě ve dvacátých a třicátých letech velkého stupně provázanosti. Obrací se o pomoc k milosrdnému Bohu a vyzývá ke spolupráci všechny lidi dobré vůle. Stávající instituce nejsou stroje, ale seskupení lidí, na něž je možné působit, a to je předmětem učitelského úřadu Církve. (QA 96)

V období poválečného sociálního státu dochází v Církvi k posunu od projektu stavovského uspořádání k pluralistickému vidění. Na jedné straně stát zasahuje hlouběji do oblastí, jež se přímo týkají nejosobnějšího života člověka (zdravotní péče, výuka a výchova mládeže nebo znovuzачlenění postižených do společnosti). Na straně druhé vzniká mnoho spolků, sdružení a institucí s hospodářským, sociálním, kulturním, sportovním, odborným i politickým zaměřením. Obojí je projevem přirozené lidské sociability, ale může způsobovat omezení lidské svobody. Není však třeba se obávat, že by to byla tendence působící silou přírodního zákona. Jakkoliv rozvinuté společenské instituce nejsou samy o sobě nebezpečné, pokud si jejich představitelé udrží správný pojem o obecném blahu. (MM 60, 62 – 65)

Totéž platí pro odborové organizace a zaměstnanecká sdružení. Na rozdíl od dřívějších encyklik koncilové papežové nepolemizují s těmi z nich, která nenásledují křesťanské učení (i když své díky za užitečnou práci adresují právě těm, kdo působí v duchu křesťanské víry), ale oceňují, že v nové době se již nezaměřují na vedení třídního boje, nýbrž usilují o dosažení společenské harmonie a sociálního partnerství, mimo jiné prostřednictvím kolektivních

smluv. (MM 97) Obecně má platit zásada, že při kontaktu s nekatolíky musí být katolíci připraveni k čestné spolupráci tam, kde běží o věci svou podstatou dobré nebo které by k dobru mohly vést. (MM 239)

Mater et magistra, a zvláště list Pavla VI. *Octogesima adveniens*, v této souvislosti identifikují témata, jež vybočují z tradičního schématu sociálních problémů, jež bylo možné řešit státní ochranou nemajetných nebo odborovou organizací pracujících. Rozsáhlá urbanizace plodí nové problémy a nové proletáře, kteří na odborová sdružení nedosáhnou a propadávají i sítím státní sociální politiky. Mládež a její subkultury jsou výzvou, kterou nelze řešit jen navyšováním materiálního blahobytu.

Samotná činnost odborů může způsobovat i potíže, pokud používají vyděračské praktiky nebo ochromují činnost důležitých veřejných služeb. Stávka je až nejzazší prostředek a neměla by být používána jako reakce v hospodářské situaci, která je těžká pro celou společnost. Rovněž je nepřípustné, aby stávka sloužila jako prostředek politického boje. (OA 14, srov. též LE 20)

Octogesima adveniens se drží přesvědčení patrného již v *Mater et magistra*, že totiž ekonomická základna pro dosažení spravedlnosti již byla více či méně vytvořena. (OA 15) Teď je třeba věnovat pozornost rozdělování. Je znepokojující, že odpovědní politikové přitom nezohledňují nové jevy, jako je demografická exploze nebo imigrace. Ještě nikdy podle papeže nebyli lidé přiváděni zjevněji k vymýšlení nových sociálních programů. Opomíjí-li člověk příležitost k zásahům, a nechá problémy, aby se vyhrotily, nedá se v budoucnu očekávat jejich pokojné vyřešení. (OA 19)

Na druhé straně se v západních demokraciích objevovalo zneužívání velkorysé sociální politiky a kritika direktivního pojetí „zaopatřovacího státu.“ Podle Jana Pavla II. jsou funkční nedostatky sociálního státu důsledkem nesprávného chápání role státu jako takového. Vždy je totiž třeba respektovat princip subsidiarity. V případě nouze nejlépe zná a uspokojuje potřeby lidí ten, kdo je jim nejbližší. (CA 48)

Celkově je ovšem stanovisko sociálního učení Církve v otázce sociální politiky ztělesněním principu solidarity. Zodpovědnost státu je přirozená a encykliky zvláště od šedesátých let s uspokojením reflektují pokrok, ke kterému vedla poválečná intenzivní sociální politika. Její cíle jsou v tomto smyslu chvályhodné. Kategorický požadavek subsidiarity zároveň znamená, že existuje nezastupitelná úloha rodin a místních společenství. Není žádoucí, aby všeobjímající moc trhu byla nahrazena stejně mocnou byrokracií.

Podobně pozitivní vztah má moderní sociální nauka k odborovému sdružování. Poválečný vývoj ve vyspělých zemích vedl k ústupu odborů od třídního boje ke

kompromisním cílům. Nejde již o změnu společenského systému revoluční cestou, ale o působení ve prospěch sociální spravedlnosti. Jan Pavel II. konstatuje, že je to boj za spravedlnost, nikoliv *proti* někomu. (LE 20) Je velkou výzvou pro učitelský úřad Církve, aby přispíval k plnění vzájemných povinností mezi zaměstnanci, zaměstnavateli a nově také tím, co je označováno jako „nepřímý zaměstnavatel.“ Jednou z koncepcí, která se tyto různorodé impulsy pokusila spojit byl křesťanskou sociální doktrínou inspirovaný model sociálního státu. Tzv. welfare state totiž není jednotný fenomén a jeho křesťansko-sociální podoba je jen jednou z jeho variant. Její specifika vyniknou zvláště při srovnání s ostatními tzv. režimy sociálního státu.

Sociální vědci zkoumající fenomén sociálního státu se poměrně tradičně³³ shodují na tom, že lze rozlišit tři režimy sociálního státu. V krátkosti je charakterizujeme takto:

Britský (anglosaský či reziduální) model. Sociální politika je v rámci tohoto modelu chápána jako pouhá záchranná síť pro osoby, které si nezajistily dostatečnou pomoc samy prostřednictvím individuálního spoření a investic. Zajišťuje pouze minimální výši příjmu umožňující přežití. Předpokládá se nízká úroveň zdanění a odvodů a využívání komerčních forem pojištění, sociální pomoc sama pak přichází ze státního rozpočtu. Příjemce sociální pomoci od státu je vystaven značnému tlaku vstoupit znovu na trh práce a zpravidla také vystaven společenské stigmatizaci a vyloučení.

Skandinávský (sociálnědemokratický, univerzalistický) model. V tomto modelu je sociální politika nástrojem vyrovnávání sociálních nerovností. Vysoké zdanění na špičce sociální struktury přerozděluje bohatství ve prospěch méně majetných. Dávky sociální podpory jsou relativně štědré, takže umožňují vysokou úroveň spotřeby. Navíc jsou poskytovány univerzalisticky a na nějakou formu sociální podpory má nárok velká část populace, což brání společenské stigmatizaci příjemců dávek. Štědrá sociální politika je financovaná z daní skrze státní rozpočet.

Německý (kontinentální, korporativní) model. Rozvinul se v Německu a Rakousku, částečně je za jeho představitele považována i Francie. Zatímco model britský a skandinávský v jeho počátcích implementovali zástupci politické levice, v tomto případě položily základy

³³ Srv. např. Esping-Andersen, G. 1991. Tři politické ekonomie sociálního státu. *Sociologický časopis*, 5/1991, s. 559 – 564. Musil, L. (ed.) *Vývoj sociálního státu v Evropě*. Doplněk: Brno 1996. Večeřa, M. *Sociální stát, východiska a přístupy*. Praha: SLON 1993.

konzervativci druhé poloviny devatenáctého století (Bismarck a von Taaffe), kteří chtěli zabránit růstu revolučních nálad mezi dělnictvem a vlivu socialistů.

V počátku šlo o systém pojištění průmyslového dělnictva proti úrazu a nemoci. Každý zaměstnanec byl povinen platit ze své mzdy pojištění, které putovalo do fondů organizovaných na profesním základě. Výše vyplácených dávek se odvozovala podle výše placeného pojistného, takže zajišťovala zachování statusu i v případě ztráty zaměstnání, zároveň však uchovávala sociální rozdíly. Proto se tento model označuje také jako konzervativní. Je naplněn princip subsidiarity, protože řízení fondů není věc státu, ale profesních organizací nebo se uskutečňuje ve spolupráci zaměstnaneckých organizací a zaměstnavatelů.

Orientace na rodinu se zvláště projevovala ve skutečnosti, že sociální systém míří v první řadě na vydělávajícího člena rodiny (muže), od jehož statusu se pak odvozuje také sociální status celé rodiny. Zabezpečení atypicky fungujících rodin, např. rozvedených nebo svobodných matek, pokud nebyly samy zaměstnány, bylo na minimální úrovni a hrazené ze státního rozpočtu.

To podporovalo soudržnost rodin. Jednak totiž tento systém udržoval roli muže jako živitele rodiny, jednak byly dávky nastaveny na úrovni, jež i při ztrátě jeho zaměstnání postačovaly pro přežití rodiny a zachování jejího statusu. Místo ženy se předpokládalo v domácnosti nebo při společensky hodnotné, ale neplacené činnosti.

Dnes se již v žádné zemi některý z těchto modelů nevyskytuje v čisté podobě. Spíše se dá mluvit o tom, že některé typy dávek se blíží tomu či onomu modelu nebo spíše se pohybují na jejich hranici. Kromě toho všem třem přináší nejnovější vývoj značné komplikace. Zatímco anglosaský model má obtíže vyrovnat se s nárůstem chudoby, skandinávský a německý mají problémy se svou udržitelností vůbec.

V případě německého modelu jde především o jeho závislosti na dostatečném počtu zaměstnaných, kteří přispívají do profesních fondů. Pokud je dlouhodobě vystaven podmínkám masové nezaměstnanosti, dostává se do dluhů. Konstruován byl, aby pomohl překonat krátkodobé výpadky v příjmu pro jinak stabilně zaměstnané osoby. Je těžké zajistit v jeho rámci osoby s opakujícími se obdobími nezaměstnanosti nebo ty, kdo často mění zaměstnání. Podobný dopad na něj má i rozmach neplnohodnotné práce (krátkodobé pracovní kontrakty, částečné úvazky, „švarcsystém“).³⁴

³⁴ Keller, J. *Soumrak sociálního státu*. Praha: SLON 2005, s. 52nn.

Stejně tak se systém ukazuje jako neadekvátní v době, kdy klasické formy rodinného soužití přestávají být pravidlem a roste počet neúplných domácností. Sociální rizika, jež standardně pokrývá, odpovídají profesní kariéře typického muže, ale i v případě mužů samotných se dnes typický životní cyklus mění v reakci na požadavky flexibilního zaměstnání a na proměnu hodnotových preferencí.³⁵

Poslední okruh problému pro německý model, ale i ostatní, představuje stárnutí populace. To zvyšuje výdaje na zdravotní i ústavní péči a na důchody. Řešení zvýšením daní či odvodů by neúnosně zvýšilo cenu práce a ohrozilo konkurenceschopnost ekonomiky. Proto je třeba redukovat dopad sociálního systému na cenu práce. Například pokud jde o nejstarší součást systému, pojištění pro případ úrazu a nemoci, příspěvek zaměstnavatele bude zmrazen na určité procentuální výši a měl by být vyplácen přímo zaměstnancům. Avšak podléhal by zdanění.³⁶

V tomto případě se zdá, že původní model sociálního státu je opouštěn ve prospěch opatření blízkých anglosaskému modelu. Nová situace však také znamená zvýšené nároky na zprostředkující působení duchovní autority Církve, jinak hrozí vyhrocení sociálního konfliktu a znovuzrození třídního vidění světa.

Paradoxně došel sociální stát explicitního zhodnocení až v encyklikách Jana Pavla II., v době, kdy zlaté časy poválečného sociálního státu končily. Papež ocenil, že v některých zemích se po válce objevila snaha budovat společnost demokratickou, kde by úsilí o sociální spravedlnost bylo podporováno metodami svobodného tržního hospodářství. Úsilí o stabilní hospodářský růst dávalo naději pro budoucnost a zároveň se usilovalo o to, aby se tržní mechanismy nestaly jediným kritériem veškerého života společnosti. Tím bylo komunistické učení připravováno o svůj revoluční potenciál. (CA 19)

Představoval-li pak německý model sociálního státu křesťanskou variantu sociální politiky, je třeba se dále ptát, jakou podobu nabylo sociální učení Církve v samotné hospodářské politice. Ani zde totiž nezůstalo jen u obecných proklamací, ale inspirovalo praktickou politiku. Jejím výrazem je často diskutované „sociální tržní hospodářství.“

³⁵ Tamtéž, s. 54.

³⁶ *Changing Germany Fairly. A Summary of CDU Programme for Reform of Social Security Systems.* 2003. Dostupné na internetu: <http://www.cdu.de/en/doc/summary-100204.pdf>. (9.1. 2008 15:00)

2.4 Sociální tržní hospodářství

Vidíme-li, že katolická sociální doktrína většinou odmítá jak liberální kapitalismus, tak i socialismus, může to vyvolat otázku, zda tedy nechce být třetí cestou mezi nimi. M. Spieker³⁷ ve své práci o sociální nauce a sociálním tržním hospodářství odmítá představu, že by se měla nacházet ve stejné vzdálenosti od obou. Rozumíme-li kapitalismem tržní hospodářství se soukromým vlastnictvím výrobních prostředků a spořádanou hospodářskou soutěží, oddělení práce a kapitálu a existenci práce námezdní, pak je kapitalismus mravně obhajitelný i pro Církev.

Naopak socialismus je, a to i ve své oslabené formě, s centrálně řízeným hospodářstvím, společenským vlastnictvím výrobních prostředků a rozdělováním podle stranického nebo politického klíče se sociálním učením Círky nekompatibilní.³⁸

Musíme však brát v úvahu, že tato smířlivost vůči kapitalismu není dána ani tak blízkostí sociálního učení církve s jeho liberální formou, ale naopak tím, že skutečně divoký kapitalismus byl v Evropě fakticky přítomen jen v letech předcházejících vydání první sociální encykliky. Od té doby byl postupně nahrazován organizovaným kapitalismem, jež v druhém období sociálního učení jednoznačně dominoval a ve třetím přešel do období sociálního státu. Ve čtvrtém období pak nalezneme v encyklikách dokonce potřebu hájit tržní principy nikoliv jen před socialismem, ale před příliš sociálním pojetím kapitalismu. Zatímco kritika socialismu proto zůstává relativně neproměnlivá a, jak jsem psal výše, jednotlivá období se liší spíše intenzitou a naléhavostí, komentáře k tržní ekonomice reagují na vývoj kapitalistické ekonomiky v průběhu celého dvacátého století. Zhruba od poloviny dvacátého století se navíc objevuje svébytná koncepce „sociálního tržního hospodářství“, která proniká do programu křesťanských politických stran.

Počátky učení o sociálním tržním hospodářství lze najít v ekonomickém myšlení předválečného Německa. V politicky účinné podobě byla tato koncepce sociálního tržního hospodářství rozvinuta teprve po válce (v kontextu budování politického programu CDU). Z pověření K. Adenauera vypracoval F. Etzel tzv. Düsseldorfskou směrnicí (1949), v níž aplikoval termín A. Müller-Armacka *Soziale Marktwirtschaft*. Podnětem pro její vypracování byla situace v západním Německu, které i přes přítomnost okupačních vojsk západních mocností, balancovalo mezi orientací ekonomiky na socialismus, resp. komunismus anebo kapitalismus. Pozice socialismu totiž nebyla krátce po válce ztracena. Jedno zemské

³⁷ Spieker, M. *Katolická sociální nauka a sociální tržní hospodářství*. Praha: Česká křesťanská akademie, 1996.

³⁸ Tamtéž, s. 35n.

referendum dokonce schválilo rozsáhlé znárodnění a teprve zásah USA tomu zabránil. Liberální cesta se zase zdála nepoužitelná v podmínkách zničené země s miliony lidí žijících na pokraji bídy, vracejícími se vojáky a rozvráceným vnitřním trhem. Spory mezi socialistickým a liberální táborem v ústavodárném shromáždění vedly dokonce k tomu, že německá ústava (*Grundgesetz*) neobsahuje žádný článek, jež by se týkal směru hospodářské politiky.³⁹

Düsseldorfská směrnice nikterak neodporovala sociálnímu učení. Církev, která byla jednou z mála institucí tehdejšího Německa, jež se nezkompromitovala spoluprací s nacisty.⁴⁰ To jí dodávalo autoritu a způsobovalo, že se k ní Němci obraceli i pro řešení otázek, jež jinak příslušely úřadům nebo akademické obci. Není proto s podivem, že zaštitila i formování ekonomického programu a že se jeho nositelem stala křesťanskodemokratická strana (CDU). Tím do ekonomického pořádku Německa přešel prvek sociálního učení Církve.

Heslem sociálního tržního hospodářství je v zásadě křesťanský humanismus. I když se jedná o ekonomickou doktrínu, je v jejím centru vždy člověk jako osoba. Hospodářství má za cíl uspokojování lidských potřeb. Jeho cíl však nespočívá jen v optimálním využití omezených zdrojů, ale také ve vytvoření materiálních podmínek pro realizaci duchovních potřeb a harmonický rozvoj osobnosti. Vždy se odehrává mezi lidmi, a je proto kulturním výkonem, který podléhá mravnímu hodnocení.⁴¹ Také základní ekonomické otázky „co,“ „jak“ a „pro koho“ mají významné etické implikace, které nejsou v kontextu liberálního kapitalismu zohledněny:⁴²

„Co“ vyrábět a „v jakém množství,“ musí například respektovat, že ne všechny lidské potřeby mají stejný status. Kromě několika základních potřeb, které jsou nezbytné k zachování života, nejsou ostatní potřeby přirozeně dané a můžeme se u nich ptát, zda můžeme zodpovídat za jejich naplňování. Pokud jsou škodlivé jednotlivci, ať už tělesně nebo morálně či společnosti nebo i přírodě, nemají být povzbuzovány za účelem zvyšování zisků.

Prostá otázka „jak“ vyrábět nemůže zohledňovat jen cíle a prostředky k jejich dosažení, ale i povahu těchto prostředků. Vždyť Země, již dal Bůh člověku k užívání, neposkytuje nekonečné prostředky, a ani její ničení se nesrovnává s principem všeobecného určení statků. Princip osoby zase klade přirozené omezení na využívání pracovní síly, jejímž nositelem je

³⁹ Rösch, M. *The German Social Market Economy and Its Transformations*. Dostupné na internetu: http://tiss.zdv.uni-tuebingen.de/webroot/sp/spsba01_W98_1/germany1b.htm. (9. 1. 2008, 15:00).

⁴⁰ Anzenbacher, A., c. d., s. 149n.

⁴¹ Srv. Spieker, c. d., s. 9.

⁴² Srv. Rich, A. *Etika hospodářství II*. Praha: Oikuméné, 1994, s. 123nn.

vždy člověk. Míra jeho zapojení do hospodářství nesmí narušovat jeho důstojnost a odvádět ho od konečného smyslu pozemské existence.

Ani odpověď na otázku „pro koho“ nelze vázat na čistě ekonomickou kategorii výkonu. Již v encyklice *Quadragesimo anno* se klade důraz na spravedlivou mzdu, jež zajistí důstojný život dělníkům i jejich rodinám. Encykliky druhé poloviny dvacátého století kromě toho zdůrazňují spravedlivé rozdělení blahobytu také mezi průmyslové a rozvojové země a mezi různými sektory (zemědělství, průmysl, služby) uvnitř jednotlivých zemí.

Zamysleme-li se nad odpověďmi na všechny výše uvedené otázky, je sociálně tržní hospodářství slučitelné s představami Církve o sociální spravedlnosti. A také s církevním učením o roli státu při jejím zajišťování. Navazuje na dřívější etapy sociálního učení, které vyzvedly význam státu pro fungování ekonomiky, aniž by byly tyto síly chápány jako protikladné. Státu pak připadá dvojí úkol⁴³:

Za prvé: napomáhá hladkému průběhu hospodářské soutěže, která je především nástrojem koordinace hospodářské činnosti a decentralizace ekonomické moci. Stát stanovuje rámcové podmínky a zasahuje tam, kde hrozí poruchy koordinace nebo kde dochází k nedovolené koncentraci moci. Hlavně jde o boj proti nekalým konkurenčním praktikám, kartelům, cenové koordinaci, rozdělováním trhu a monopolům.

Za druhé: stát na sebe bere sociálně-politický úkol zajišťovat sociální spravedlnost. Přitom ovšem platí, že dávky sociální pomoci jsou „pomocí k svépomoci“ a musí být používány tržně konformním způsobem a respektovat princip subsidiarity. I v tomto případě by sociální stát měl dávat před vlastními institucemi přednost institucím společenským a církevním.

Po první vážné poválečné krizi v roce 1966 se součástí státní zodpovědnosti v rámci sociálního tržního hospodářství stalo také tzv. globální řízení (*Globalsteuerung*). Jde o aplikaci keynesiánských makroekonomických opatření k ovlivňování makroekonomických veličin jako je spotřeba, investice, HDP, množství oběživa atd. s cílem dosáhnout celohospodářské rovnováhy.⁴⁴

Sociální tržní hospodářství tedy kombinuje liberální metody s prvky „globálního řízení.“ V osmdesátých letech se sice objevila snaha vlády H. Kohla o prosazení menší role vlády, ale potřeba vyrovnat se s potřebami sjednocení Německa na počátku devadesátých let to znemožnila. Hlavní výzvy, před kterými dnes celý model stojí, je pak relativně vysoká nezaměstnanost, která přináší nové formy chudoby (tzv. sociální exkluze), dále snížená

⁴³ Viz. Spieker, M. c. d., s 29nn.

⁴⁴ Rich, A. c. d., s. 253 v pozn., Rösch, M. c. d.

efektivita „globálního řízení“ v podmínkách liberalizovaných světových trhů, evropská integrace a konečně nezbytnost zakomponovat do hospodářské politiky pozitivní impulsy k šetrnému chování vůči životnímu prostředí.

Jak se na nejnovější výzvy snaží reagovat křesťanské politické strany, demonstrují nyní na příkladu dvou stran prosazujících sociální tržní hospodářství. Jsou jimi německá CDU (*Christlich Demokratische Union Deutschlands*, zal. 1945) a rakouská lidová strana ÖVP (*Österreichische Volkspartei*, zal. 1893 jako Křesťansko sociální strana). Politicky patří k pravému středu a v současné době jsou obě součástí německé, respektive rakouské vlády.

Ačkoliv se obě strany hlásí k dědictví konzervativního myšlení, klíčovým bodem jejich programových dokumentů je vědomí změny: „Některé generace rodí, aby inovovaly. Jiné jsou povolány, aby uchovaly existující instituce a to, co bylo dosaženo. Ve světle ohromných změn v posledních letech – jako je hluboká politická transformace východní Evropy v roce 1989 – je mi jasná jedna věc: naše generace nemůže dělat nic jiného než inovovat.“ (W. Schüssel)⁴⁵

Na výše zmíněné výzvy nejnovějšího vývoje reagují křesťanské strany obměnou sociálně tržní koncepce. ÖVP pracuje (ve svém programu z roku 1995) s termínem *ekosociální tržní hospodářství*, které kombinuje orientaci na výkon se sociální spravedlností a úsporným užíváním životního prostředí. Hlavním regulativním principem zůstává soutěž, která musí být především férová a má omezovat výkon ekonomické moci nad spotřebiteli a konzumenty. Stát se nemá chovat jako podnikatel a musí se soustředit na utváření rámcových podmínek. Jeho sociální politika má vytvořit záchrannou síť pro případ rizik, s nimiž se jednotlivec nemůže sám vypořádat. Specifická role je přiznána profesním komorám a sociálnímu dialogu. Solidarita nesmí být výsadním artiklem státu.⁴⁶

V souladu se sociálními encyklikami se i ÖVP hlásí k úsilí o dosažení plné zaměstnanosti. Důstojnost přitom vyžaduje, aby zavádění flexibilních forem práce nebylo zaměstnancům vnucováno bez jejich souhlasu.⁴⁷

Významným prvkem ekosociálního tržního hospodářství je podpora ekologie, včetně dlouhodobých národních a mezinárodních plánů pro udržitelný rozvoj, využívání daňové politiky pro podporu enviromentálních cílů a úsporná a ekologická energetická politika.⁴⁸

⁴⁵ *The New Party Programme*. 1995. Dostupné na internetu: <http://www.oevp.at/download/general/03620141320.pdf> (9.1. 2008 15:00)

⁴⁶ Tamtéž, s. 18n, 24, 29.

⁴⁷ Tamtéž, s. 20.

⁴⁸ Tamtéž, s. 21.

Obava z nových ekonomik se v programu ÖVP projevuje v bodě, který požaduje ochranu výrobců v průmyslových zemích před nekalou konkurencí opírající se o tzv. daňový dumping. ÖVP tak registruje riziko, že výrobky ze zemí s nízkým zdaněním a nízkou úrovní sociálních a ekologických standardů mohou na rakouském trhu ohrozit odbyt domácích výrobců. Touto konkurencí jsou nejen země jako Čína, ale také nové členské země EU, což je pro Rakousko tím nepřijatelnější, že těmto zemím usnadňuje zavedení nízkých daní příliv financí ze strukturálních fondů.

V programových dokumentech německého protějšku rakouské lidové strany (CDU) se objevuje jiná inovace. Za rozhodující (dokonce dějinný) zlom, před kterým dnes stojíme, je nástup „znalostní společnosti.“ Sociální otázka dnes zní: „Jaký strukturální rámec je v dnešním změněném světě třeba, aby každý jedinec mohl participovat na zdrojích, výsledcích a pokroku společnosti?“⁴⁹ Navíc otevřené ekonomiky, jako je Německo, jsou ve svém vývoji ovlivňovány hospodářským vývojem celého globalizovaného světa. Proto by férová soutěž vyžadovaná pro domácí ekonomiku měla být také předmětem mezinárodně koordinované politiky ochrany hospodářské soutěže.⁵⁰

Stejně jako rakouští lidovci i CDU zdůrazňuje schopnost inovovat jako rozhodující faktor prosperity. Kromě toho se ale vyslovuje pro podporu tradičního základu německého hospodářství v podobě svobodných povolání, řemesel, drobných a středních podniků, obchodu a kvalifikované práce. „Malé a střední podniky jsou páteří naší ekonomiky.“⁵¹

CDU se rovněž hlásí k principu práce pro každého, ale jako nepřijatelný označuje jen stav s masovou nezaměstnaností. Obnovena by opět měla být flexibilita pracovní doby, investice do vzdělání a reforma pracovního trhu, včetně flexibilnější ochrany před propouštěním.⁵²

Tyto zásady nezní pro liberála příjemně, avšak tezí reformního tažení CDU je, že jistota předpokládá poctivost a poctivý popis reality je to, z čeho musíme vycházet.⁵³ A. Merkelová volá po vytvoření „naší společnosti,“ v protikladu k individualistickému pohledu „mojí společnosti.“ Společnost musí být připravena pomáhat, ale kdo žádá od společnosti pomoc,

⁴⁹ *The New Social Market Economy*. Diskusní materiál připravený CDU Berlín, 27.8. 2001. Dostupné na internetu: http://www.cdu.de/en/doc/economy_social_market.pdf (9.1. 2008)

⁵⁰ *Short Version of the New Party Principles of the Christian Democratic Union of Germany*. 2007. Dostupné na internetu: <http://www.cdu.de/en/doc/070816-short-version.pdf>. (9.1. 2008 15:00), s. 6.

⁵¹ Tamtéž.

⁵² Tamtéž, s. 7.

⁵³ Merkel, A. 2000. *The We-society: The need for the New Social Market Economy*. Dostupné na internetu: <http://www.cdu.de/en/doc/we-society.pdf>. (9.1. 2008 15:00)

musí být připraven za to přispět něčím zase společnosti. Osobní rozvoj a ochota pomoci jsou dvěma stránkami „naší společnosti.“⁵⁴

Už z tohoto krátkého přehledu přestavění hospodářských programů prosazujících sociální tržní hospodářství je možné usuzovat, jakým směrem se bude jeho vývoj ubírat v nejbližší budoucnosti: směrem ke spoluzodpovědnosti a flexibilitě. Je pozoruhodné, že v tomto procesu nabývají aktuálnosti principy přítomné v sociálním učení církve od samého počátku. Zvláště důležitý je přitom princip osoby: důraz na osobní rozvoj každého jednotlivce. Dále pak princip subsidiarity, který umožňuje pružnější postoj k otázkám decentralizace. Stejně jako v tradici sociálního učení církve je vysoce oceňována komunita jako síla vyvažující globalizující tendence a vedoucí i podnikatele ke zodpovědnosti za území, na které vedou podnikání. Zdá se, že tyto rysy sociálního učení usnadňují politickým stranám lépe se vyrovnávat s ne vždy populárními výzvami, aniž by přijímaly programy orientované více kolektivisticky nebo naopak jen liberálně.

2.5 Kapitalismus a jeho alternativy

Zamyslíme-li se nad klíčovými oblastmi (problémy) sociálního učení církve, je tématem, které je přítomno ve všech sociálních encyklikách, kapitalismus a jeho možné alternativy. Za více než sto let se jeho podoba i výčet alternativ měnily a postoj k nim můžeme velmi dobře sledovat.

Kapitalismus představuje prostředí, v němž se sociální učení Církve zrodilo. Jak ukazují předcházející kapitoly, nebylo to prostředí ke křesťanským hodnotám vždy přátelské. Kapitalismus je hospodářský systém, který má vlastní hodnoty a imperativy. Přesto v prvních dokumentech nenalzáme definici toho, co tento „kapitalismus“ je. Místo toho nabízí diagnózu, výčet rizik a negativních jevů. Z tohoto hlediska zůstává sociální učení Církve „nad“ hospodářským systémem, vyhýbajíc se tomu, aby definovalo „ideální ekonomický řád.“ Místo toho bere za východisko postavení člověka „tak, jak je.“ Pokud někdo slibuje život bez bolesti a strasti, klame. A encyklika RN prorocky dodává: „Z toho jednou vypuknou zla ještě větší, než jsou nyní.“ (RN 14)

I když je sociální učení církve realistické, není periodické. Jakkoliv je nerovnost okolností nevyhnutelnou a dokonce motivující, vyvolává mravní pochybnosti a tím se toto

⁵⁴ Tamtéž.

téma dostává do sféry, jež je doménou Církve. A její mlčení by mohlo být vykládáno jako zanedbání povinnosti v záležitostech jí svěřených. (RN 13)

Rerum novarum je svým způsobem rozsáhlou diskusí jedné alternativy k tehdejšímu stavu (kapitalismu), jež vedl k vyhocení dělnické otázky. Ačkoliv literatura běžně uvádí, a místy je to pro zjednodušení i ospravedlnitelné, že v ní papež Lev XIII. polemizuje jak se socialismem, tak s liberalismem, zdá se, že přece jen obě „polemiky“ mají odlišný status. Liberalismus je přítomen ve značně oslabené verzi a jen implicitně, jako zastřešující pojem pro některé nedobré tendence existujícího stavu. Tam, kde jsou popisovány znaky liberalismu, vyzývá encyklika ke *změně* (např. RN 16 – 17). Polemika se socialismem je explicitní a vyzývá k *umírněnosti*.

Socialismus není podle RN možnou alternativou kapitalismu. V podání první sociální encykliky je hnutím, které prohlašuje, „že se má soukromé vlastnictví zrušit a místo toho z majetku jednotlivců učinit společný majetek všech. Ten by spravovali ti, kdo stojí v čele obcí nebo států. Takovým převodem majetku od soukromých osob na společnost se může podle jejich názoru vyléčit nynější nesnesitelný stav, protože se jmění i výhody rozdělí rovnoměrně mezi občany.“ (RN 3) Tato „silná verze“ pojetí socialismu ukazuje, že encyklika byla mířena proti socialismu, který je zamýšlen jako realizace ráje na zemi, jako alternativa k panujícímu systému. Nikoliv tedy jako iniciativa na zlepšení postavení dělnictva. Avšak i takové pojetí socialismu existovalo. V době vzniku encykliky *Rerum novarum* (1891) totiž již bylo dělnické hnutí diferencováno a ne všechny verze směřovaly ke zrušení soukromého vlastnictví jako takového, například Chartisté v Anglii.

Quadragesimo anno papeže Pia XI. chápe předchozí RN nikoliv jako výpad proti socialismu, ale jako vědomé zaujetí postoje, který je střední cestou mezi dvěma alternativami, socialismem a liberalismem: „Nejvyšší pastýř, naplněn bolestí nad tím, že tak velká část lidstva, dělníci, bez vlastní viny "byli vydáni nesvědomitosti zaměstnavatelů a nezřízené ziskuchtivosti", v ní sám vzal velkodušně na sebe úkol ochránce. Nedoprošuje se pomoci ani u liberalismu, ani u socialismu; vždyť liberalismus se ukázal naprosto neschopným řádně vyřešit sociální otázky a socialismus přicházel s lékem, který byl ještě daleko horší než choroba sama...“ (QA 10) Liberalismus je zde již chápán explicitně jako doktrína, která „byla se svými názory již dlouhou dobu na překážku účinné sociální činnosti státu.“ (QA 27) Pius XI. při pohledu zpět uvádí, že *Rerum novarum* a nově koncipovaná katolická sociální nauka se sama stala alternativou k liberálnímu kapitalismu.

Autorita první sociální encykliky pak ospravedlňuje vysokou ambici Pia XI. koncipovat znaky „nového společenského řádu.“ Její oporou má být princip subsidiarity a obnovení

stavovského řádu (QA 82) Skepse vůči kapitalismu se dotýká jeho samotných základů: „svobodná soutěž, i když je v jistých mezích správná a jistě i užitečná, rozhodně nemůže řídit celou ekonomiku.“ (QA 88) To ovšem neznamena přijetí myšlenek socialismu.

Mnohem ostřejší zaměření proti kapitalismu je ovšem pochopitelné ve světle článků 101 – 109 QA, které poukazují na změněnou povahu kapitalismu od dob *Rerum novarum*. Monopolizace a propojení ekonomiky a státu posílily nespravedlivé tendence kapitalismu a začíná se obracet proti sobě: „volná soutěž zničila sama sebe; na místo volného trhu nastoupila hospodářská diktatura.“ (QA 109)

Chtěl bych polemizovat s názorem, který se v literatuře objevuje,⁵⁵ že *Quadragesimo anno* představuje krok zpět v katolické sociální nauce, protože propaguje návrat k sociálnímu romantismu a stavovskému uspořádání společnosti. Podle mého názoru to přehlíží historickou skutečnost, že kapitalismus se v době vydání encykliky stal skutečně méně samozřejmým než kdy jindy. Jeho existující forma se zdála být mimořádně náchylná k hlubokým krizím, jež právě na přelomu dvacátých a třicátých let zasáhly celý svět. Komunistický experiment v Sovětském svazu měl v té době za sebou již více než deset let existence a i když přinášel utrpení těm, kdo v něm žili, nezdál se směřovat k hospodářskému kolapsu, ba dokonce procházel intenzivní industrializací. V Itálii se realizoval jiný experiment, tentokrát fašistický, který rovněž demonstroval životaschopnost neliberální ekonomiky. Cesta k alternativám se mohla zdát otevřená a bylo správné vytyčit maják, k němuž by změny, mají-li nevyhnutelně nastat, měly směřovat. Polemika s liberalismem byla tedy plně na místě, protože se nezdál životaschopný.

Vymezení se vůči socialismu dostalo v QA rovněž nové impulsy. Zatímco *Rerum novarum* mělo socialismus za opoziční doktrínu, v třicátých letech zde již by precedens socialistického státu, jež demonstroval vše to, před čím Lev XIII. varoval. Ve své komunistické podobě je učení socialistů nepřijatelné, protože vede k nastolení zla. Co však s těmi socialistickými směry, které odmítají revoluční řešení třídních rozporů a jejichž rétorika dokonce připomíná cíle sociálního učení Církve? (QA 113)

Jako alternativa ke stávajícímu řádu ani tyto umírněné socialistické koncepce sloužit nemohou. Není totiž možné, aby splnily to, co slibují. Jejich autorita je založena na budování pozemské spravedlnosti a „časném a hmotném užítku“, které samy od sebe nejsou dosažitelné. Pravá autorita ovšem pochází od „Boha, tvůrce a posledního cíle všech věcí.“ (QA 119)

⁵⁵ Např. Anzenbacher, A. c. d.

Zatímco *Rerum novarum* i *Quadragesimo anno* mají východisko v nespokojenosti s dobovou situací, ať už je to neuspokojivá situace dělnictva nebo hroutící se dogmata liberálního kapitalismu, encyklika Jana XXIII. *Mater et magistra* z roku 1961 rekapituluje poválečný vývoj téměř optimisticky. Konstatuje modernizaci a pokrok ve vědě a technice, sociální jistoty a mobilitu, demokratizaci a dekolonizaci. Ačkoliv tento vývoj není bez problémů, vidění světa je v encyklice *Mater et magistra* odlišné od znepokojení nebo obav předcházejících analyzovaných encyklik.

Konstatuje se například, že „Jedním z nejzávažnějších problémů je snad najít správné vztahy mezi zeměmi hospodářsky vyspělými a státy méně vyvinutými: jedny žijí v nadbytku, a druhé strádají trpkou nouzí.“ (MM 157) Avšak o něco dále čteme: „S radostí tedy pozorujeme, že státy hospodářsky vyspělejší pomáhají státům méně vyspělým dosáhnout zlepšení jejich postavení.“ (MM 160)

Hlavní protiklad encykliky MM netvoří kapitalismus a socialismus, ani liberalismus a „nový řád,“ ale bohaté země a chudé země. Socialismus ani odchylná pojetí kapitalismu se zde neanalyzují. Nicméně ideologii celého sovětského bloku nebylo možné ignorovat, zvláště v situaci, kdy se zdálo, že západ a východ budou nuceny k trvalému soužití. Kromě toho, jak konstatuje Pavel VI. v listu *Octogesima adveniens*, mnozí křesťané se ptali, zda historický vývoj marxismu neopravňuje k jistému sblížení. Přece marxismus je motivován starostí o chudé a bojuje proti vykořisťování. Nebylo by tedy žádoucí dělat rozdíly mezi různými odnožemi marxismu?

Pavel VI. uznává, že je možné v marxismu rozlišovat různé pozice. Nelze však přehlížet to, co je spojuje. Nakonec je totiž marxismus všeho druhu založen na určité analýze, jež je v zásadě chybná. Na ideologii a praxi třídního boje, což vede k násilné a totalitní společnosti. To ovšem neznamená přijetí liberalismu. (OA 34) O filosofickém liberalismu papež tvrdí, že je „přímo ve svém základu bludným učením o autonomii jedince pokud jde o jeho činnost, o jeho pohnutky, o uplatňování jeho svobody. (OA 35).

Podobně jako Jan XXIII., i Pavel VI. udržuje kompromisní pozici mezi liberalismem a marxismem. Je evidentní, že marxismus vede k totalitarismu, zatímco liberalismus hrozí sklouznutím ke technokratickému kapitalismu a preferenci čistě kvantitativního růstu před spravedlností. Křesťan by měl především z víry a z učení Církve čerpat zásady a vhodná měřítká pro své jednání a kvůli náporu ideologií „nezanedbávat službu bratřím.“ (OA 36)

Papež Jan Pavel II. je naopak všeobecně vnímán jako člověk, který byl ostrým kritikem komunismu a jedním z těch, kteří se nejvíce podíleli na svržení komunistické nadvlády. Proto bychom mohli očekávat, že jeho sociální encykliky budou filipikami proti marxismu.

To ovšem neplatí pro encykliku *Laborem exercens* (1981), která sleduje poněkud specifický cíl, ani pro *Sollicitudo rei socialis* (1987). Zde se výslovně konstatuje, že sociální učení Církve se kriticky staví jak vůči liberálnímu kapitalismu, tak vůči marxistickému kolektivismu. (SRS 21) Jejich protiklad, v zásadě filosofický, bohužel nabývá povahy politické a nakonec vojenské, přičemž oba mají sklon vytvářet antagonistické bloky a vtahovat do svých rozbrojů chudé země. (SRS 21 – 22)

Implicitně však obě tyto encykliky Jana Pavla II. obsahují, stejně jako encykliky Jana XXIII. a Pavla VI., odsouzení marxismu. Ale žádná z nich konfrontaci nevyhledává a udržují si nestrannost v ideologickém konfliktu Východu a Západu. Na druhé straně praktická politika zvláště Jana Pavla II. šla daleko za tuto minimalistickou vizi a dávala najevo, že sovětský blok je daleko větší hrozbou pro lidskou svobodu než Západ. Oficiální odsouzení komunismu pak najdeme v encyklice *Centesimus annus* (1991).

V *Centesimus annus* je vyzdvihnuta předvídavost Lva XIII. pokud šlo o nebezpečí přechodu socialismu od hnutí k totalitnímu státu, když tvrdil, „že lék proti zlu byl horší než samo toto zlo.“ (CA 12) Zásadní omyl socialismu je antropologické povahy a plyne z ateismu. Člověk je redukován na zrcadlo společenských vztahů a ztrácí status samostatného subjektu morálního rozhodování. (CA 13 – 14) Koncept třídního boje vede ke komunistické diktatuře, ba dokonce encyklika mluví o komunistickém totalitarismu (CA 19), což je tvrdé vyjádření nevyskytující se v žádných předcházejících encyklikách. Církev tak přinesla rozhodující poselství, které ukončilo iluzi o tom, co mělo být alternativou liberálního kapitalismu, co se však stalo utlačovatelským systémem, horším než to, proti čemu původně mířilo.

Pravou příčinou krize diktatur byla jejich duchovní prázdnota, jako následek ateizmu. Tato prázdnota však přivedla lidi k naléhavému hledání vlastní identity a smyslu života. Toto hledání je nacházením Osoby Krista, jež je jedinou odpovědí na „touhu po štěstí, pravdě a lásce, přebývajícím v srdci každého člověka.“ (CA 25) Osoba Krista však nemusí být nutně vnímána jako Spasitel, ale i jako Osvoboditel utlačovaných.

Přes principiální postoj Církve k otázce majetku i k marxistické analýze společnosti se v rámci katolické církve samotné objevují myšlenkové směry, vyjadřující určitou skepsi vůči dominujícímu pohledu na dominantní chápání světa a hospodářství. V nejnovější době si určitý vliv získaly např. černá či feministická teologie, které polemizují s oficiálním učení Církve o míře, do jaké některé dříve přehlížené stereotypy, zvláště rasové a genderové, ovlivnily podobu dnešního křesťanství. Za asi nejvýznamnější z alternativních pohledů však lze považovat teologický směr, který zdůraznil pozemský rozměr spasitelského působení

Krista. Označujeme ho jako „teologii osvobození,“ jejíž začátky se datují do roku 1968, kdy proběhlo v Medellínu (Kolumbie) setkání jihoamerických katolíků, pořádané latinskoamerickou episkopální radou (CELAM, *Conselho Episcopal Latino Americano*). Zde byla formulována řada stanovisek k hospodářské, politické a sociální situaci Latinské Ameriky, jejich řešení bylo odlišné od evropského (vatikánského) pohledu.

Teologickým fundamentem teologie osvobození je vize Krista nejen jako Spasitele, ale také Osvoboditele utlačovaných. Účast na osvobozovacím procesu, angažovanost ve prospěch chudých, je proto již součástí spásného procesu. To se týká jak chudých národů, tak chudých jednotlivců a skupin.⁵⁶ Podobně jako evropská varianta kritické teologie, tzv. politická teologie, tvrdí i teologie osvobození, že praxe je rozhodující pro rozhodnutí, což je správné. Pokřivená a nespravedlivá praxe (kapitalismu) nemůže být projevem správného zřízení, protože zbavuje člověka možnosti být plně osobou.⁵⁷

Je ovšem nutné vidět, že v podmínkách jihoamerického kontinentu byla tato praxe (prosazování volného trhu, stejně jako socialistické experimenty), spojená s politickým autoritářstvím.⁵⁸

Představitelé teologie osvobození⁵⁹ sdíleli kritické výhrady vůči politickým elitám, armádním špičkám, nadnárodním společnostem nebo mezinárodním finančním institucím. Třídní rozdíly, které v Evropě postupně mizely, se totiž v Latinské Americe zachovávaly a často kopírovaly etnické hranice mezi potomky původních obyvatel, dobyvatelů a míšenců právě v důsledku politického autoritářství.

Podobnou kritickou úlohu vůči kapitalismu sehrávala i „teorie závislosti“, která odsuzovala chování vyspělých zemí ke Třetímu světu. Podle ní vyspělé země využívají potenciál svých bývalých kolonií a nedovolují jim dosáhnout skutečné nezávislosti. Politické elity Třetího světa proti tomu nejen nic nedělají nebo nemohou dělat, ale navíc ze závislosti samy profitují. Tato kritika neokolonialismu pronikla v šedesátých letech i do papežských encyklik.

Sama teologie osvobození se ovšem stala v církevních kruzích předmětem diskusí. Jan Pavel II. jako papež odmítl marxistické prvky v ní a vizi Krista jako revolucionáře. Rovněž současný papež Benedikt XVI. ještě jako prefekt *Kongregace pro nauku víry* sepsal „deset nálezů“ proti pojetí teologie v pracích G. Gutierrez. Oceňoval sice jeho starost o životní podmínky chudých a utlačovaných, ale odmítal přímou politickou angažovanost

⁵⁶ Srv. Smolík, J. *Současné pokusy o interpretaci evangelia*. Praha: Oikuméné 1993, s. 117.

⁵⁷ Metz, J. B. *Úvahy o politické teologii*. Praha: Oikuméné 1994, s. 12nn.

⁵⁸ Např. v Chile prováděl liberální ekonomické reformy diktátor A. Pinochet.

⁵⁹ G. Gutierrez, kardinál Alfonso L. Trujillo, R. Alves, J. L. Segundo, H. Assman a mnozí další.

představitelů teologie osvobození, jejich spojení s revolucionáři a toleranci vůči násilným prostředkům boje.⁶⁰

⁶⁰ *Liberation Theology*. In: Wikipedia. The Free Encyklopedia. Dostupné na internetu: http://en.wikipedia.org/wiki/Theology_of_liberation. (10.1. 2008 19:00)

3. VZNIK A VÝVOJ MYŠLENKY HOSPODÁŘSKÉHO POKROKU

Poté, co jsem v první a druhé části této diplomové práce pojednal o sociálním učení Církve, jeho principech, etapách vývoje a postoji k nejvýznamnějším hospodářským otázkám, budu se ve třetí části věnovat více problematice pokroku, zvláště hospodářského.

Nejprve uvedu zevrubnou genealogii samotného pojmu pokrok a ukáži, jak se v různých myšlenkových kontextech proměňoval. V závěru tohoto výkladu předložím pojem hospodářského pokroku. S ním potom budu konfrontovat sociální učení Církve a poukážu na to, jak se sociální učení snaží dávat měřítko a působit vyvažujícím způsobem na běh světového hospodářství. Opět budu postupovat metodou stanovení problémových okruhů, v nichž srovnám jak běžný postoj stoupců primátu hospodářského pokroku, tak jejich kritiků s postoji představitelů sociálního učení církve a církevních autorit.

3.1 Pojetí dějin a dějinného vývoje v antice

Antické myšlení se obecně pokládá za ahistorické. Je v podstatě pesimistickou vizí věčného koloběhu bez vývoje vpřed.⁶¹

V Hésiodově básni *Práce a dni* je mýtus o pokoleních. Jednotlivé, po sobě následující pokolení lidstva jsou srovnávána s kovy, jejichž jména nesou a jejich hierarchie následuje sestupnou linii od hodnotnějšího kovu ke sprostšímu – zlato, stříbro, bronz a železo. Páté období je dobou hérůů. O svérázném chápání času svědčí i to, že Hésiodos patrně nechápe jednotlivá pokolení čistě chronologicky. Například zlaté pokolení spíše jen ztělesňuje zlatem symbolizované ctnosti, které stojí na vrcholu nadčasových hodnot. Přitom se koloběh života stále otáčí – Hésiodos si na jednom místě stěžuje, že sám náleží pouze k železnému věku, a lituje, že nezemřel dříve nebo se nenarodil později.⁶²

Jak Řekové, tak později Římané sice měli v rámci své filosofie i slovesnosti podrobnou představu počátku světa, ale jejich eschatologie⁶³ byla propracovaná mnohem méně. V jejich představách buďto svět trvá věčně, nebo po svém skončení přejde do nového koloběhu, nebo

⁶¹ Popelová, J. *Filosofie dějin u Řeků a Římanů*. In: *táž, Tři studie z filosofie dějin*. Praha: Dělnické nakladatelství 1947, s. 9nn.

⁶² Vernant, J. P. *Hestia a Hermés. Studie k duchovnímu světu Řeků*. Praha: Oikúmené 2004, s. 106.

⁶³ Eschatologií se rozumí teologická disciplína, pojednávající o posledních věcech člověka nebo světa (se souvisejícími tématy, např. poslední soud, očistec, peklo). Obecněji se eschatologií chápe porozumění konci světa vůbec v různých filosofických dějin.

do chaosu. Ale i v tomto případě neexistuje mezi začátkem a koncem světa žádný vývoj a přes všechny novoty se odehrává stále totéž.

Ve starém Izraeli bylo pojmání dějin jiné. Hlavní věcí je, že se historické události vysvětlují jako seslané Bohem, jako Boží požehnání či trest a také lidské činy se chápou jako poslušnost nebo neposlušnost vůči Božím příkázáním. Dějepisectví se nezajímá o poznání sil, které působí na pozadí historických událostí, nýbrž o zájem a plán Boha. Bůh je totiž tím, kdo dějiny řídí a vede je k cíli. Tím je zaručena jejich smysluplná jednota, fakt, že *dějiny mají smysl*. Ovšem Starému zákonu, s výjimkou Daniela⁶⁴, je eschatologie také ještě cizí a nahrazuje ji sklon k apokalyptickému vidění konce světa, případně odplaty viníkům již v pozemském životě.⁶⁵ Transcendentní naplnění dějin se objevuje teprve s křesťanstvím.

3.2 Středověká křesťanská idea dějin

Vyrovnaní se s antickým i staroizraelským pojetím času a dějin představuje zvláště sv. Augustin. Na základě myšlenky o stvoření potvrzuje, že nejen svět, ale i sám čas má počátek. Obojí bylo stvořeno Bohem a ptát se na to, co bylo před tím, nemá smysl⁶⁶. Svět a čas mají rovněž konec, jenž stanovuje Bůh. V čase mezi nimi se neodehrává žádný koloběh, ale sled jedinečných událostí, do nichž sice Bůh zasahuje, ale konečné řešení smyslu dějin leží mimo ně.⁶⁷

Augustin tím založil specificky křesťanské vidění času, který vlastně není jeden, ale jsou v něm složeny tři časové roviny. Za prvé, je to čas liturgický, který má cyklický charakter. Řídí se životem Krista a odráží jej v sestavě svátků a zastavení, které procházejí celým rokem a v dalším roce se opět opakují.

Druhý čas, ten o který nám především jde, je čas dějin stvořených Bohem. Ten se rozprostírá od Stvoření světa k Poslednímu soudu a v tomto mezidobí se odehrává to, co běžně označujeme jako dějiny. Představa jednoty a danosti se promítla do jejich představy jako sledu šesti věků po způsobu šesti dnů v týdnu: stvoření Adama, zákon Noemův, vyvolení Abrahámovo, království Davidovo, zjetí babylónské a příchod Kristův. Jsou analogické životu člověka: dětství, mládí, jinošství, zralý věk, stáří, sešlost věkem. V dějinách tedy Augustin nespatřuje přímo úpadek jako v pojetí Hésiodově, ale přece jen

⁶⁴ Srv. např. Daniel 7, 27

⁶⁵ Bultmann, R. *Dějiny a eschatologie*. Praha: Oikúmené 1994, s. 19nn.

⁶⁶ Augustinus. *Vyznání*. Praha: Kalich 2006, s. 415.

⁶⁷ Tamtéž, s. 53.

spění ke konci, k vyčerpání životních sil. Potom se čas dějin i čas liturgický protnou s časem třetím, tedy časem věčnosti.⁶⁸

S křesťanstvím se tak objevuje idea dějin, které jsou lineární, mají jednotný smysl a směřují k naplnění. Na rozdíl od apokalyptických vizí a zásahů Božích ve Starém zákonu ovšem naplnění nepřichází v průběhu dějin samotných, ale teprve po jejich skončení. Dočasné strážně života vezdejšího budou odměněny věčnou blažeností pro ty, kdo vytrvají. Křesťanství tak v mnohém vytvořilo formu, již později přejala moderní idea pokroku. Ta však musela předtím projít jednou významnou transformací - sekularizací.

3.3 Sekularizace myšlenky pokroku v novověku

Křesťanská teologie proklestila cestu ideji pokroku tím, že se v ní objevila koncepce jednotného zacílení lidských dějin, jež v řecké filosofii přítomna není.⁶⁹ Počínaje renesancí, a zvláště humanismem, na sebe podobu jednotícího prvku vývoje (pokroku), dříve úlohu Boha, vzalo lidstvo samo. Dříve se však muselo odpoutat od dvou zásadních teologických představ. Jednak od ideje dědičného hříchu, která sugerovala úpadkovou tendenci lidské povahy a jednak od představy Posledního soudu, která znamenala, že dějinná budoucnost není nekonečná. Jakmile lidstvo odmítlo obě tyto myšlenky, začalo chápat budoucnost jako nekonečný horizont, odlišný od minulosti.⁷⁰

Jinou inovací, ve své podstatě dokonce protikladnou, představovala revize představy o vyčerpávání životních sil lidstva. Naopak vlivu nabylo očekávání konce světa, na které ve středověku navazoval cisterciácký opat Jakub z Fiore. Podle jeho nauky existují jen tři období světového dění, které odpovídají třem božským osobám. Staroizraelskému období dějin odpovídá doba Otce, zatímco pro lidstvo doby Jakubovy je aktuální doba Syna, otevírající se příchodem Ježíše. Po tomto období však má nadejít doba třetí, období Ducha, které bude duchovně vyšší. Tím se Jakub z Fiore stává duchovním otcem většiny novověkých ideologií pokroku.⁷¹

⁶⁸ Le Goff, J. *Kultura středověké Evropy*. Praha: Vyšehrad 2005, 237n. Týž, Čas. In: Le Goff, J. – Schmitt, J.-C. (eds.) *Encyklopedie středověku*. Praha: Vyšehrad 2002, s. 91 – 98.

⁶⁹ Tato teze o nepřítomnosti myšlenky pokroku ve starověku je široce přijímaná, nicméně úplná shoda o ní neexistuje. Pro účel této práce ji však přijímám, protože mj. odpovídá i mé vlastní četbě a poznání antických reálií. (Srv. Krasnodebski, Z. *Zánik myšlenky pokroku*. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2006, s. 23.)

⁷⁰ Tamtéž.

⁷¹ Coreth, E. – Schöndorf, H. *Filosofie 17. a 18. století*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc 20012, s. 15.

Pokrok byl zaznamenán nejprve v oblastech vzdělání a vědy. Do období renesance spadá řada objevů a vynálezů ve fyzice, astronomii, matematice, lékařství, vojenství i literární vědě. Objevné cesty rozšiřují obzor evropského lidstva. Aby však mohla být řeč o všeobecném pokroku, bylo třeba vyjít z předpokladu, že rozvoj poznání povede také k morálnímu rozvoji člověka. Jeho základní podmínkou mělo být zavržení běžných přesvědčení, která měla být demaskována jako předsudky. Katolicismus byl se vznikem novověké vědy považován za jeden z nich.⁷²

Tím ztratila představa pokroku své náboženské základy – sekularizovala se. Lidé mohli mít pocit účasti na jednotném smyslu dějin, ale již bez vědomí Božího příkazu. Spíše se objevil neurčitý pocit závazku vůči budoucnosti. Očekávání, že nastane Království Boží, bylo vystřídáno nadějí na vykoupení v budoucím království rozumu.⁷³

Přitom však idea pokroku ještě nezískala materialistické rysy. Pokrok byl chápán jako duchovní dospívání lidstva, která se teprve odvažuje postavit intelektuálně na vlastní nohy. A tuto představu převzalo také osvícenství. I pro ně měl pokrok převážně duchovní, či spíše intelektuální rozměr: osvícenství je „vykročení lidstva z jeho... nesvéprávnosti.“ (Immanuel Kant)⁷⁴

Objevuje se tedy otázka, kde se vzalo materialistické chápání pokroku. Již v renesanci se sice objevuje utilitaristické chápání pokroku jako schopnosti vynalézat nové a nové prostředky zvyšování blahobytu a ovládnání přírody, ale i zde se odvozuje primárně od vědeckého poznání (např. u F. Bacona: „Jen tolik zmůžeme, kolik víme.“).⁷⁵ Domněnka, že bylo až vynálezem marxismu, není zcela přesná. Nicméně můžeme říci, že k ní vedla polemika právě s Marxem, která se odehrála na poli společenských věd devatenáctého století.

3.4 Pojem pokroku v klasické sociologii

Jako historický materialismus se označuje učení Karla Marxe, podle kterého je podoba nadstavby (filosofie, politika, umění) určována stavem základny (výrobní prostředky a výrobní vztahy). Ke změně základny dochází kontinuálně technickým zdokonalováním

⁷² Krasnodebski, Z. c.d., 24.

⁷³ Tamtéž, s.25.

⁷⁴ Viz Kant, I. Odpověď na otázku: Co je osvícenství? *Filosofický časopis*, 1993/3, s. 381.

⁷⁵ Cit. dle Coreth, E. – Schöndorf, H. c.d., s. 107.

nástrojů, zatímco nadstavba se zpravidla mění nárazově, v revolucích, ke kterým dochází, když nadstavba neodpovídá stavu základny nebo brzdí její rozvoj.⁷⁶

Jednostranná Marxova koncepce, formulovaná od poloviny devatenáctého století, se v následujícím období stala předmětem kritiky ze strany mnoha představitelů ustavující se sociologie. Jejich hlavní motivací bylo vědomí hlubokého rozdílu mezi tradiční a moderní společností a snaha ji osvětlit. Za tímto účelem vyvinuli řadu termínů, které měly podstatu rozdílu zachytit: teologické, metafyzické a pozitivní stadium (A. Comte), mechanická a organická solidarita (E. Durkheim), *Gemeinschaft* a *Gessellschaft* (F. Tönnies) atd.⁷⁷

Tyto koncepce zpravidla odmítaly jednostrannost marxismu a poukazovaly na význam kulturních a sociálních faktorů, které vedly ke vzniku moderní společnosti. Klasický je příklad německého sociologa Maxe Webera, který ve své studii o protestantské etice a kapitalismu poukázal na roli, kterou naopak náboženství, čili součást nadstavby, sehrálo při pronikání kapitalismu. Weber ztotožňoval pokrok s jevem, který označoval jako racionalizace, tedy rozvoj myšlení, které co nejefektivněji spojuje cíle a prostředky. Cíle, tedy hodnoty, nepředstavují z hlediska pokroku problém, rozhodující je racionalita jejich dosahování. Proto také Weber spolu s racionalizací mluví také o „odkouzlení světa“ a sekularizaci.⁷⁸

Podobně i další koncepce klasické sociologie zdůrazňovaly přechod od tradiční společnosti k moderní jako posun k formálním způsobům jednání, pokročilejší dělbě práce, vyvázání z pout daných tradic, rodinou nebo místní komunitou. Na rozdíl od raně novověkých nebo osvícenských koncepcí v nich hrála vždy důležitou roli skutečnost, že moderní společnosti jsou schopny efektivněji produkovat statky v lepší kvalitě a větším množství než dříve. V tom, přes polemiku s Marxem, jsou teorie pokroku v klasické sociologii mnohem ekonomističtější a více orientované na sociální podmínky než tomu bylo v osvícenství.

Jako ještě důležitější se ukázala skutečnost, že všechny se zaměřily na evropské, resp. západoevropské podmínky. Tím vznikl nutně zjednodušený obraz, který se negativně podepsal na přístupu k jiným kulturám.

⁷⁶ Marx, K. – Engels, B. Německá ideologie. In: *Vybrané spisy v pěti svazcích, sv. 1*. Praha: Nakladatelství Svoboda 1976, s. 231.

⁷⁷ Keller, J. *Úvod do sociologie*. Praha: Sociologické nakladatelství 2001, s. 12n.

⁷⁸ Keller, J. *Dějiny klasické sociologie*. Praha: Sociologické nakladatelství 2005.

3.5 „Vývoz“ moderní společnosti a myšlenka pokroku

Teorie moderní společnosti v klasické sociologii byly velké abstraktní systémy, které měly pomoci vysvětlit vznik moderní společnosti a síly, které za ním stály. Většina těchto systémů vznikala ve druhé polovině devatenáctého století nebo v první polovině století dvacátého a měla osvětlit procesy již proběhnuvší. Ve dvacátém století se ovšem objevuje skupina teorií, označovaná jako „teorie modernizace.“

Oproti Weberovi se objevuje ten rozdíl, že tyto teorie vznikají s vědomím, že modernizace společností se neodehrává již jen v Evropě a v severní Americe. Proto se dopouštějí oproti Weberovi určité opravy. Ta spočívá v tom, že zbavují modernizaci jejího spojení s evropským kontextem a jeho kulturními základy, včetně protestantské etiky, demokratizace a sociálních standardů. Místo toho se snaží vybudovat teorii modernizace, která by byla univerzálně použitelná. Proto jsou tyto teorie modernizace mnohem techničtější a má sklon přehlížet význam kulturních faktorů (hodnot) nebo je dokonce odvozuje od prostého hospodářského pokroku.⁷⁹

Podle Jana Kellera tím dostaly teorie modernizace do vínku balíček politických a společenských předpokladů, které nejsou reflektovány. Vznikly jako zevšeobecnění životního stylu a způsobu uvažování bílé, anglosaské protestantské střední vrstvy. Tvůrcem pokroku je podle tohoto vidění právě jen průmyslová společnost dosahující vysokého tempa růstu, nesená étosem podnikavosti a osobní výkonnosti.⁸⁰

⁷⁹ Habermas, J. *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge: Polity Press 1990, s. 1n. Keller, J. *Teorie modernizace*. c.d., s. 18nn.

⁸⁰ Keller, J. *Teorie modernizace*. c.d., s. 21.

4. HOSPODÁŘSKÝ POKROK A SOCIÁLNÍ UČENÍ CÍRKVE

V předcházející kapitole jsem se snažil ukázat, že to, co se dnes všeobecně chápe jako „hospodářský pokrok,“ je výsledkem sekularizace původně křesťanské myšlenky a s ní spojené eschatologie. Kromě sekularizace však ve dvacátém století došlo také k ekonomizaci myšlenky pokroku. Šla přitom tak daleko, že pokrokem se nyní rozumí nejen hospodářský růst ve smyslu makroekonomickém, ale také každé další přizpůsobení společnosti, tradice a člověka trhu, aniž by to nutně znamenalo růst. Zastánci tohoto myšlení se přímo táží: ne-li růst samotný, co je potom měřítkem toho, co je ještě hospodářský pokrok? A co má řídit ekonomické rozhodování, ne-li pouhé stupňování spotřeby? Odpověď na takto kladené otázky v souvislosti s hospodářským pokrokem lze nalézt právě v sociálním učení církve.

V této kapitole ukážeme, jak sociální učení Církve, vyložené v sociálních encyklikách a spisech křesťanských myslitelů, klade mantinely jak neomezenému růstu, tak nezřízené spotřebě, ale i pokusům učinit z člověka „tržního živočicha.“ Přitom se budeme snažit identifikovat problémové okruhy, jež představují oblasti, do nichž by sociální pedagogika inspirovaná sociálním učením mohla cílit své působení.

Je přirozené, že v mnohém se tyto oblasti kritiky čistě ekonomicky chápaného rozvoje shodují s kritikami vycházejícími z jiných než katolických zdrojů. Důležitý je však jejich teologický fundament, který je zvláště v encyklikách dobře patrný. Na to bude dále v textu opakovaně poukázáno.

4.1 Problém hospodářského růstu a péče o stvoření

Poválečný hospodářský růst, který mnohým přinesl naději na vyřešení sociální otázky jakožto otázky dělnické a vdechl podobný optimismus i do encyklik koncilních papežů, souzněl plně s výše popsáním pojetím pokroku jako stupňované hospodářské výkonnosti a rozvoje mezinárodního obchodu. Již od šedesátých let se však, mimo jiné i v oněch encyklikách začala objevovat varování, která poukazovala na to, že otázka sociální začíná dostávat nový rozměr. Růst nevytvořil prostor pro méně zodpovědné chování lidstva, ale naopak zásadním způsobem vytvořil potřebu najít měřítko pro novou zodpovědnost lidstva, které se, slovy filosofa Erazima Koháka, stalo „příliš početným, náročným a mocným.“⁸¹ Nejčastější kritiky

⁸¹ Kohák E. *Zelená svatozář*. Praha: Sociologické nakladatelství 1998.

tehdy směřovaly vůči kořistnickému chování, vycházejícímu z antropocentrického vidění světa⁸².

Vlivným příkladem se stal článek Lynna Whitea z roku 1967 *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*⁸³. Autor v něm identifikoval příčiny ekologické krize v antropocentrismu evropské kultury, který pochází z křesťanského učení. Poukázal přitom na biblické teze, které staví člověka do centra všeho stvoření, neboť je „obrazem Božím,“ má vládnout nad veškerým tvorstvem a užívat ho.⁸⁴

V odpověď na Whiteovu kritiku někteří křesťansky orientovaní myslitelé poukázali především na nedostatečnost jeho biblické argumentace resp. zavádějící výběr citací a určité korekce v historických faktech⁸⁵. Později pak věnovali značné úsilí potřebě vybudovat křesťanské pojetí zodpovědnosti člověka za celou přírodu. Jak prohlásil jeden z nejznámějších představitelů tohoto úsilí Jürgen Moltmann: úkolem teologa v době ekologické krize je hledat odpověď na otázku: „Jak je třeba chápat a nově formulovat křesťanskou víru ve stvoření, jestliže už nadále nemá být jednou z příčin ekologické krize a ničení přírody a má se stát fermentem hledaného *smíru s přírodou*?“⁸⁶

Právě koncept „stvoření“ se napříště stává fundamentem křesťanského myšlení o vztahu člověka a přírody. Ve stvoření je člověk součástí širšího společenství zahrnujícího jeho i svět. Termín „Ekologická krize“ je podle Moltmanna ve skutečnosti nepřesné a slabé označení. Ve skutečnosti se jedná o *krizi celého systému života*, „*přirozené životní prostředí* nemůže být chápáno izolovaně od *sociálního prostředí*.“ To, co dnes pocítujeme jako sobectví člověka, je důsledkem jeho neschopnosti účastnit se harmonicky na existenci celku stvoření,

⁸² Znakem *antropocentrického vidění světa* je přesvědčení, že výsadní pozice člověka jako vrcholu evoluce, resp. stvoření, zakládá jeho nárok na neomezenou vládu nad přírodou. Ekologické myšlení tento nárok buď přímo zpochybňuje nebo poukazuje na zodpovědnost, která tím na člověka připadá. (Radvan, E. Soudobá filosofie. Brno: Ústav mezioborových studií 2006, s. 52.)

⁸³ Cit. dle Kindl, R. c.d.

⁸⁴ Srv.: „I řekl Bůh: Učiňme člověka, aby byl naším obrazem podle naší podoby. Ať lidé panují nad mořskými rybami a nad nebeským ptactvem, nad zvířaty a nad celou zemí i nad každým plazem plazícím se po zemi.“ (Gn 1, 26) „Plodte se a množte se a naplňte zemi. Podmaňte ji a panujte nad mořskými rybami, nad nebeským ptactvem, nade vším živým, co se na zemi hýbe.“ (Gn 1, 28)

Obvinění z antropocentrismu bylo do jisté míry na místě. Klíčová slova knihy Genesis „naplňte zemi a podmaňte si ji“ jsou Janem XIII. vysvětlována tak, že to znamená „využití k životu člověka.“ (MM 197) Avšak je třeba mít na paměti, že toto relativní určení pro člověka má své určení absolutní: „Člověk, stvořený k obrazu Božímu dostal totiž příkaz podmanit si zemi se vším, co je na ní, spravovat svět spravedlivě a svatě, a uznáním Boha jako Stvořitele všeho zaměřit k němu sebe i celý vesmír, aby podřízením všech věcí člověku bylo jméno Boží velebeno na celé zemi.“ (GS 34) V důsledku se tedy jedná spíše o teocentrismus než antropocentrismus.

⁸⁵ Např. biolog a teolog A. R. Peacock ukázal, že fakt vykořisťování ekosystému časově předchází době sepsání Genesis. Vykytuje se už v primitivních společnostech a ani později není specificky spjato s křesťanskou kulturou. (Fiorenza, F. S. – Galvin, J. P. *Systematická teologie I. Římskokatolická perspektiva*. Brno. CDK 1996, s. 254.)

⁸⁶ Moltmann, J. *Bůh ve stvoření: ekologická nauka o stvoření*. Brno: CDK 1999, s. 25.

který má svou hodnotu díky Bohu.⁸⁷ Moltmann jde dokonce ještě dále a podkopává dualismus Boha a přírody, který charakterizuje západní křesťanskou tradici. Skrze Ducha se Bůh účastní na stvoření a je schopen spolu s ním trpět.⁸⁸

Tím se dostáváme do oblasti teologicky citlivých otázek, a proto je užitečné uvést, jak s klíčovými pojmy odpovědnosti, člověka a stvoření pracují autoritativní texty papežských encyklik. U těch se otázka vztahu člověka a životního prostředí objevuje v souvislosti s rozborem situace počátku šedesátých let, kdy se hospodářský růst stal zdánlivě samozřejmou věcí, a aktuálním se stala jeho nerovnoměrnost a negativní důsledky.

Tak např. Jan XXIII. v encyklice *Mater et magistra* upozorňuje na negativní dopady demografické situace v rozvojových zemích. Sice se daří snižovat úmrtnost, ale stabilně vysoký počet dětí znamená ohromný nárůst obyvatelstva. Hospodářský rozvoj sám nemusí být schopen tolik lidí uživit. (MM 185 a násl.) Jedná se o klasický problém akcentovaný kritiky růstu až do devadesátých let.⁸⁹

Pastýřský list Pavla VI. *Octogesima adveniens* (1971) obsahuje jako jeden ze specificky nových problémů doby kromě urbanizace, nové role ženy a mládeže, hromadných sdělovacích prostředků atd., také kapitulu (arcíř z nich nejkratší) „životní prostředí.“ Zde čteme i pasáž o neblahých důsledcích hospodářského rozvoje: „Lidé si náhle uvědomují jak neuváženým vykořisťováním přírody riskují, že ji zničí, a že se sami stanou obětí tohoto hanobení.“ Mezi zdroje tohoto rizika se počítají znečištění a odpady, nové nemoci a absolutní ničivá síla (jaderné zbraně – pozn. P.H.). (OA 21)

V první sociální encyklice papeže Jana Pavla II., *Laborem exercens* (1981) i v následné *Sollicitudo rei socialis* (1987) najdeme „přesvědčení o tom, že příroda má své meze⁹⁰ a že je nepřípustné ji znečišťovat,“ což je jednou z hlavních konsekvencí očekávaných technických, hospodářských a sociálních změn. (LE 1, srv. též SRS 26)

Jakkoliv není oprávněné do přírody zasahovat „nerozumně,“ primát lidské práce tím není dotčen. *Laborem exercens* jakožto encyklika věnovaná lidské práci naopak považuje větu „Plodte se a množte se, naplňte zemi a podmaňte si ji...“ za výzvu k práci. „Plněním tohoto pověření se v každém člověku, v každé lidské bytosti, zrcadlí činnost samého Tvůrce vesmíru.“ (LE 4) Přírodní zdroje, které jsou podmínkou hospodářství vůbec, však člověk

⁸⁷ Tamtéž, s. 27.

⁸⁸ Fiorenza, F. S. – Galvin, J. P. c.d., s. 256n.

⁸⁹ Např. Meadowsová, D.H. – Meadows, D.L. – Randers, J. *Překročení mezí*. Praha: Argo 1995 (pův. 1991). Gore, A. *Země na misce vah*. Praha: Argo 2000 (pův. 1992).

⁹⁰ Jde o zřejmou a frekventovanou narážku na původní práci týmu kolem manželů Meadowsových, která se jmenovala *Meze růstu* a vyšla v roce 1972. Šlo o model vývoje hospodářství za předpokladu, že nebudou omezeny dosavadní negativní dopady růstu na životní prostředí. Podle něho by svět šel v dohledné době k ekologické katastrofě a následnému zhroucení ekonomiky.

nalézá, ale netvoří je. Nalézá je jistým způsobem již hotové, připravené k objevení a ke správnému využití ve výrobním procesu. Na počátku lidské práce tak stojí tajemství stvoření a práce jako činnost, kterou se zušlechťuje hmota (LE 9) a jež je účastí na díle Stvořitelově. (LE 12, 25) Diskutovaná ustanovení knihy Genesis jsou zde dokonce interpretována jako „evangelium práce.“ (LE 25)

Na druhé straně lze však i v Bibli nalézt argumenty pro tvrzení, že křesťanství opomíjí negativní dopady práce, jako jsou negativní externality, škodlivé produkty, ničení přírody.⁹¹ Proto považují za významný posun, když další encyklika Jana Pavla II., *Sollicitudo rei socialis*, cituje řecký termín „kosmos,“ který se zdá v mnohém analogický konceptu stvoření: „Morální charakter rozvoje nemůže pomíjet mlčením ani respektování tvorů, z nichž pozůstává viditelná příroda. Řekové, naznačující řád, který ji charakterizuje, ji nazývali „kosmos.“ Tato realita též vyjadřuje respektování... musí se doceňovat *přirozenost každé bytosti* a jejich *vzájemné propojení* v uspořádaném systému, jakým je právě kosmos.“ (SRS 34) Tedy ne člověk teprve vnáší řád do ladem ležící přírody, ale příroda sama, jakožto řád, si zaslouží respekt.

Respekt ke stvořené přírodě tak klade principiální morální měřítko na každý rozvoj. Kniha Genesis symbolicky potvrzuje jeho existenci zákazem „jíst ovoce ze stromu“ (Gn 2, 16 – 17), který demonstruje, že „ve vztahu k viditelné přírodě jsme podrobni nejen biologickým, ale i mravním zákonům, které nelze beztrestně přestupovat.“ (SRS 34) Je jen důsledkem přirozenosti, když je lidstvo trestáno za to, že poškozuje vlastní životní prostředí: „Když člověk není poslušný Boha a odmítá podrobit se jeho moci, příroda se mu staví na odpor a už ho neuznává za svého „pána,“ protože pošpinil Boží obraz (jímž člověk sám je – pozn. P. H.)... My, kteří dostáváme Boží dary, abychom je zúročovali, jsme povinni „sít“ a „sbírat.“ Nebudeme-li to dělat, bude nám vzato i to, co máme.“ (SRS 30)

Pokud bychom měli zhodnotit význam zodpovědnosti člověka vůči ekosystému, ukazuje se, že vědomí této zodpovědnosti v sociálním učení Církve sílilo. Zatímco první encykliky se této problematice nevěnují, protože nenabyla ještě aktuálnosti, a encykliky šedesátých let se soustředí spíše na dokonalejší využívání přírody, encykliky Jana Pavla II. problém nejen explicitně formulují, ale staví odpověď sociálního učení Církve ve věci péče o stvoření na vlastní biblický fundament. Otázka vlastní hodnoty přírody tak dostává odpověď v pojmu „kosmos,“ což je řád viditelné přírody nepochybně nezávislý na člověku. Ačkoliv by nás biologické potřeby mohly svádět k jeho narušování, encyklika stanovuje

⁹¹ Kindl, R. c.d. Opět by v odpověď na takové hodnocení bylo možné namítnout, že za domnělým antropocentrismem existuje ve skutečnosti konečné *teocentrické* zacílení „evangelia práce.“ (viz pozn. 26)

morální povinnost zdržet se toho. Přírodní katastrofy a selhávání životního prostředí pak můžeme chápat jako trest za porušení Božího zákona. Ačkoliv je tím dána naše zodpovědnost vůči ekosystému, zůstává ještě otázka, jak uvést do souladu požadavek hospodářského rozvoje s ohledem vůči lidským bližním. Jaká morální rizika přitom mohou vzniknout?

4.2 Hospodářský rozvoj a problém neevropských bližních

Sociální otázka, jak ji řešilo klasické sociální učení Církve od roku 1891 až do šedesátých let, byla především vnitřní otázkou jednotlivých národů. Navíc se implicitně předpokládalo, že jde o národy evropské, procházející rozsáhlou industrializací a sekularizací. Jak jsem ukázal výše, v šedesátých letech se v tomto ohledu sociální otázka zdála spět k úspěšnému řešení. Zároveň však nové pole problémů zastínilo její dosavadní pojetí a dalo mu nový rozměr.

Dobře je tento posun patrný v encyklice Jana XXIII. *Mater et magistra* (1963). První část encykliky je věnována odkazu na klasické sociální encykliky *Rerum novarum* (1891) a *Quadragesimo anno* (1931) a jejich aktualizaci s ohledem na politické, sociální i technologické změny poválečného světa. Druhá část si klade za cíl rozvíjet témata *Rerum novarum* převážně v tradičních termínech sociální otázky, jako je spravedlivá mzda, právo na majetek nebo oprávněnost státních zásahů do hospodářství. Část třetí zahrnuje „nové stránky sociální nauky,“ z nichž první je chápána jako vnitrostátní problém férových podmínek pro zemědělskou produkci a venkovské obyvatelstvo vůbec. Od odstavce 157 dále však Jan XXIII. věnuje první rozsáhlé pojednání rozvojové problematice z hlediska chudých států. Konstatuje: „Jedním z nejzávažnějších problémů je snad najít správné vztahy mezi zeměmi hospodářsky vyspělými a státy méně vyvinutými: jedny žijí v nadbytku, a druhé strádají trpkou nouzí.“ (MM 157)

Požadavek spravedlnosti, jak jej stanovuje Jan XXIII., je pro tuto fázi diskuse o rozvoji charakteristický. V první řadě jde o rozvojovou pomoc,⁹² dále technickou vědeckou a finanční pomoc,⁹³ nebo sdílení zkušeností.⁹⁴ Přes jistá rizika, která tento proces s sebou nese (např. fenomén neokolonialismu), je encyklika vesměs nesena optimistickým duchem.

⁹² „Jestliže některé státy oplývají nadbytkem potravin a především skladovatelných produktů, zatímco v jiných zemích trpí široké vrstvy nouzí a hladem, pak žádá spravedlnost, aby zámožnější státy přispěly na pomoc zemím, v nichž je nedostatek.“ (MM 161)

⁹³ „Aby bylo toto zlo odstraněno, je nutno vyzkoušet všechny možnosti: dopomoci lidem k dobré odborné přípravě; dále musí mít k dispozici kapitál, aby mohli náležitě vybavit a rozvíjet své hospodářství (MM 163)... K tomu přistupují finanční úvěry od mezinárodních finančních institucí, jednotlivých států a soukromých občanů poskytované rozvojovým zemím, takže tam mohou vznikat nové ekonomické aktivity.“ (MM 165)

⁹⁴ *Mater et magistra*, 167.

Hlavní zdroj obav z budoucnosti, populační explozi, nepovažuje za něco, co by mohlo v celosvětovém měřítku působit v blízké budoucnosti vážné nesnáze. Nadto vyslovuje přesvědčení, že Bůh vložil do přírody téměř nevyčerpatelné možnosti a je jen na lidech, aby je objevili a použili ve svůj prospěch: „ostatně dosud dosažené úspěchy vědy a techniky nás opravňují k téměř neomezeným nadějím do budoucna.“ (MM 188 – 189)

Dokumentem, který je cele věnován problematice „rozvoje národů“, se stala encyklika Pavla VI. *Populorum progressio* (1967). V ní je požadavek rozvoje dán do souvislosti s lidskou důstojností: „Rozvoj, o kterém mluvíme, se neomezuje na pouhý hospodářský růst. Aby byl opravdový, musí být všestranný, tj. musí vést k rozvoji celého člověka a celého lidstva.“ (PP 14)

I když je to paradoxní, růst má dvě stránky. Je nutný, aby poskytl člověku vymanit se z přírodního stavu a aby mu umožnil růst po lidské stránce. Zároveň ho však uzavírá „jako do vězení“, jestliže po něm začne toužit jako po nejvyšším dobru. „Pak srdce ztvrdne, mysl se vůči druhým uzavře a lidé se už nescházejí z přátelství, nýbrž jen ze sobeckého zájmu; ten je pak brzy postaví proti sobě a rozdvoují.“ (PP 19) Není to chyba industrializace samotné, již se člověk zmocňuje přírodního bohatství, ale spíše „zhoubných ekonomických názorů“, které se s ní spojovaly. (PP 25 – 26) „Lidstvo strádá těžkou chorobou. Její příčina netkví ani tak v tom, že přírodní bohatství se ztenčuje nebo že si je sobecky přivlastňuje několik málo jedinců, ale spíše v uvolnění bratrských svazků jak mezi jednotlivci, tak mezi národy.“ (PP 66) Je-li toto nemoc, jaký je proti ní lék? *Populorum progressio* zůstává v mezích poměrně zřejmých praktických doporučení.⁹⁵ Jak je však založit a zdůvodnit v termínech sociálního učení Církve?

Při hledání odpovědi na tuto otázku nebyly církevní autority v žádném případě jednotné. Léta padesátá a šedesátá byla obdobím intenzivní debaty o pokroku a hospodářském rozvoji, který se přenesl i na půdu teologie. V ní existovala již v předkoncilní době ustavená větev tzv. teologie pozemských skutečností, nazvaná podle spisu belgického teologa G. Thilse (1909 – 2000). Na ni pak navazovala práce katolických ekonomů, kteří se snažili stanovit zásady spravedlivého hospodářského pokroku a mezinárodní ekonomiky. Zvláště se přitom vymezovali vůči ztotožňování pokroku

⁹⁵ Vyspělé státy by měly obětovat část své produkce ve prospěch chudých, vyškolit odborníky pro službu na pomoc rozvojovým zemím (PP 48 – 49), též použít část výdajů na zbrojení k založení *velkého světového fondu* (PP 51). Dále vytvořit snesitelnou rovnováhu mezi dary, půjčkami a délkou jejich umoření (PP 54). Upravit pravidla mezinárodního obchodu tak, aby rozvojové země nebyly obětovány dogmatu o volném trhu (PP 57 – 59), atd.

s ekonomickým růstem a upozorňovali, že dlouhodobé přežívání civilizace je nemožné bez ohledu na nároky rozvojových zemí. Jmenujme např. C. Clarka, F. Perrouxe a L.J. Lebreta.⁹⁶

Na ně potom v pokoncilním období a zvláště po vydání encykliky *Populorum progressio* navázala tzv. teologie rozvoje. Pokrok byl viditelně označen za součást dějin lidstva jako celku, které mají svůj absolutní cíl. V tomto smyslu se shodovala s tvrzením Pavla VI., že „Rozvoj je jiné jméno pro mír.“ (PP 76) Přitom pokračovalo vymezování vůči redukci rozvoje na hospodářský růst.⁹⁷

I tak se však objevilo jisté zklamání z rozvoje, jež příliš nenaplnoval slova Pavla VI., a jak na to poukázal sám Jan Pavel II. v *Sollicitudo rei socialis*, šel svou realizací dokonce proti nim. (SRS 11 a dále). Již dříve existovali v rámci teologie pozemských skutečností myslitelé, kteří zdůrazňovali roli teologie při kritice mezinárodních politických a hospodářských poměrů (J. P. Metz, E. Schillebeeckx, J. Moltmann). Tváří v tvář vývoji v rozvojových zemích a zvětšující se propasti mezi bohatým Severem a chudým Jihem se však prosadila politicky ještě radikálnější teologie osvobození. Její přední zástupce Gustavo Gutierrez dokonce kritizoval samotnou představu rozvoje, a to i v rámci sociálního učení, a navrhoval ji nahradit výstižnější kategorií „osvobození.“⁹⁸

V souvislosti s teorií osvobození se rozvinula intenzivní debata, jež počátkem osmdesátých let našla zatímní řešení v nové sociální encyklice Jana Pavla II. *Sollicitudo rei socialis* (1981). Její pozadí tvořily jednak právě popsané teologické debaty uvnitř představitelů samotného sociálního učení, jednak vědomí, že celosvětový rozvoj, jak po něm volal II. vatikánský koncil a koncilní papežové Jan XXIII. a Pavel VI., se nedostavil.

Jan Pavel II. to v úvodu encykliky otevřeně říká, když hovoří o encyklice *Populorum progressio*: „... *naděje na rozvoj*, tehdy tak živé, mají dnes, jak se zdá, naopak velmi daleko ke svému uskutečnění... V oněch letech převládal jistý optimismus, že totiž bude možno bez mimořádného úsilí vyrovnat hospodářskou zaostalost chudých národů, vybavit je potřebnou infrastrukturou a pomáhat jim při procesu industrializace... Avšak hledíme-li na celek a vezmeme-li v úvahu různé faktory, nemůžeme popřít, že současná světová situace působí z hlediska „rozvoje národů“ spíše *záporným dojmem*.“ (SRS 12 – 13) Tento stav se projevuje, doplňuje papež, rozsáhlou negramotností, novými formami vykořisťování a útlaku spolu

⁹⁶ Skalický, K. *Po cestách angažované teologie. Teologie křesťanské praxe*. Rychnov nad Kněžnou: Ježek 2001, s. 13 – 23.

⁹⁷ Tamtéž, s. 26nn.

⁹⁸ Tamtéž, s. 32nn.

s nedemokratickými režimy ve třetím světě,⁹⁹ mezinárodním zadlužením,¹⁰⁰ rozdělením světa na dva nepřátelské bloky,¹⁰¹ bytovou krizí a nezaměstnaností i ve vyspělých státech,¹⁰² obchodem se zbraněmi, hrozbou atomových zbraní a terorismem.¹⁰³ Proto Jan Pavel II. konstatuje, že rozvoj zřejmě není proces přímočarý, automaticky a svou povahou neohraničený. V tom je omyl osvícenského chápání pokroku. (SRS 27)¹⁰⁴

Zároveň prožívá krizi také rozvojová koncepce „ekonomická nebo ekonomistická.“ Podle papeže je dnes „skutečně možné pochopit, že *pouhé hromadění* statků a služeb, i když je k užitku většiny, k lidskému štěstí nestačí.“ (SRS 28) Jan Pavel II. tak dochází k podobným závěrům jako koncilní papežové, ale bez jejich optimismu. To ovšem neznamenalo, že rezignoval na předložení alternativy.

Spíše naopak. V *Sollicitudo rei socialis* se realizuje snaha založit soužití na teologické argumentaci. Podobně jako ve sporech o vztah člověka k ekosystému se klíčovým slovem stal termín „kosmos,“ ve vztahu k mezinárodnímu rozvoji je takovým centrálním pojmem výraz „solidarita:“ „Jde především o vzájemnou propojenost, chápanou jako systém určující vztahy v současném světě, v jeho složkách: hospodářské, kulturní, politické i náboženské. Jde o propojenost, která je přijímána jako *morální kategorie*. Je-li za takovou uznána, pak jí odpovídá – jako postoj mravní a společenský, jako „ctnost“ – *solidarita*.“ (SRS 38) Nikoliv ve smyslu neurčitého dojetí nad zlem, ale jako morální důsledek evidentního faktu, že v důsledku propojeného světa jsme „všichni zodpovědní za všechny.“ Jejím zdrojem je především schopnost vidět druhého nikoliv jako nástroj, ale jako bytost nám podobnou, s níž sdílíme účast na „hostině života.“ (SRS 39)

Jestliže v předcházejících encyklikách bylo rovnítko kladeno mezi rozvoj a mír, pak dnes bychom podle Jana Pavla II. měli s odvoláním na Písmo svaté říci: „Mír je plodem solidarity.“ (SRS 39)¹⁰⁵ Právě díky pojmu solidarita chápeme, proč se dnešní koncepce ekonomů vycházejících ze sociální nauky Církve tak často odvolávají na „světové hospodářství,“¹⁰⁶ resp. na „světový étos.“¹⁰⁷ Vědí totiž, že v dnešním propojeném světě je třeba u každého jednání dbát na jeho „světové“ důsledky.

⁹⁹ *Sollicitudo rei socialis*, 15.

¹⁰⁰ Tamtéž, 19.

¹⁰¹ Tamtéž, 16.

¹⁰² Tamtéž, 17 – 18.

¹⁰³ Tamtéž, 24.

¹⁰⁴ Srv. Kapitulu o osvícenském pojmu pokroku, výše v této práci.

¹⁰⁵ „Spravedlnost vytvoří pokoj, spravedlnost zajistí klid a bezpečí navěky.“ (Iz 32, 17) a „Ovoce spravedlnosti sklídí u Boha ti, kdo rozsévají pokoj.“ (Jak 3, 18)

¹⁰⁶ Küng H. *Světový étos. Projekt*. Zlín: Archa 1992 (pův. 1990). Týž. *Světový étos pro politiku a hospodářství*. Praha: Vyšehrad 2000

4.3 Pokrok pro dosažení „světového étosu“

A. Rich ve své vlivné práci o etice hospodářství tvrdí, že především je třeba znovu si uvědomit „účely hospodářství.“ Dosavadní pojem pokroku byl jednostranný v tom smyslu, že ve jménu pouhého hospodářského růstu ztratil ostatní aspekty hospodářství ze zřetele. To, jak komplexní tyto aspekty jsou, jsem částečně ukázal již ve druhé části své diplomové práce, v kapitolách o práci a vlastnictví Rich však vymezuje účely hospodářství obecněji¹⁰⁸ a v měřítku celého hospodářského celku.

Za prvé, existuje *základní účel hospodářství*. Neexistují žádné samostatné hospodářské cíle o sobě, jako je růst či inflace. Hospodářství má zásadně služebný charakter, „může být jen prostředkem, nikdy účelem.“ Tím není degradováno na něco nepodstatného, jeho potřeba je zřejmá ze situace člověka vyhnaného z ráje.¹⁰⁹

Za druhé, člověk účastný na hospodářství má nárok na takovou podobu práce, která mu umožňuje rozvíjet jeho určení. To označuje Rich za *humánní účel hospodářství*.

Za třetí a za čtvrté, hospodářství má také *sociální účel* plynoucí ze solidarity s bližními a *ekologický účel* založený závislostí na ostatním stvoření. Rich tím velmi přesně následuje ustanovení papežských encyklik, zvláště *Sollicitudo rei socialis*. Pouze používá speciální výraz pro vyjádření situace člověka a ekosystému – spolustvořenost: „Spolustvořenost předně naznačuje, že člověk je „sou-část“ přírody, resp. že je závislý na tom, je-li dost produktivních služebníků, aby umožňovali jeho panský status... navíc je spolustvořenost nejen popis skutečnosti, ale i etická kategorie – vyjadřuje něco, co by lidé měli dělat.“¹¹⁰

Problém pak spočívá v tom, že právě hospodářský růst průmyslového kapitalismu se dostal do rozporu se základním účelem hospodářství. Šlo o růst toho druhu, který podkopává své vlastní základy, ničí člověka i přírodu, stvoření i ekosystém, s nímž je vše spojeno. Tento stav má své příčiny. Pravou příčinou toho všeho je necitlivost k rozdílu mezi kvantitativním a kvalitativním růstem. Kvantitativní růst znamená pouze zvětšování hrubého společenského produktu jako takového. Přitom je nepodstatné, zda toto zvětšování znamená zároveň také zvětšování skutečných hodnot. Kvantitativní vnímání růstu nemá žádné měřítko pro *složení*

¹⁰⁷ Küng H. *Světový étos. Projekt*. Zlín: Archa 1992 (pův. 1990). Týž. *Světový étos pro politiku a hospodářství*. Praha: Vyšehrad 2000.

¹⁰⁸ Rich, c.d., s. 23nn.

¹⁰⁹ „V potu tváře budeš jíst chléb, dokud se nenavrátíš do země, z níž jsi byl vzat.“ (Gn 3, 19; srv. též 3, 23)

¹¹⁰ Rich, A. c.d., s. 149.

společenského produktu.¹¹¹ Relevantní jsou pouze ty následky a okolnosti produkce, které se bezprostředně promítají do nákladů a snižují možnosti maximalizace zisku.¹¹²

Proto Rich navrhuje upravenou definici hospodářského růstu, která by byla *kvalitativní* a zohlednila by všechny výše uvedené účely hospodářství. Na druhé straně však jeho definice nepopírá, že hospodářství má svou realistickou stránku: především musí samozřejmě umožňovat efektivní hospodaření, které by dokázalo dostát svému základnímu poslání – dostatečně zabezpečovat člověka statky k zachování a rozvoji života. A dále nesmí zvýšit již tak dosti vysokou nezaměstnanost, která je v rámci sociálního učení vnímána v každém případě jako zlo, což plyne z křesťanského chápání práce.

Je třeba se vyhnout zdánlivé protikladnosti kvantitativního a kvalitativního růstu. Kvalitativní růst, nemá-li toto slovo úplně ztratit význam, musí být také růstem.¹¹³ I v tom se Richova koncepce kvalitativního růstu shoduje s požadavkem encyklik, které neodsuzují růst či industrializaci, ale spíše jejich chybné chápání a politicko-morální konotace. (srv. MM 176 PP 26, OA 9 – 10, SRS 30) Morální hodnocení růstu v sociální nauce a navazujících koncepcích je zaměřeno na jeho charakter, nikoliv jeho existenci vůbec. V tom se liší od četných kritiků růstu ať už ze strany environmentálního hnutí nebo konzervativců.¹¹⁴

Pokud chceme dostát myšlence „světového étosu,“ musíme se dále ptát, jak by mělo vypadat rozšíření popsaných principů v celosvětovém měřítku. Rich specifikuje, co je tomu na překážku. Podle něj je jednou za základních vlastností tržního hospodářství organizovaného na principu *laissez-faire*, že reprodukuje a dále stupňuje mocenskou nerovnováhu ve světové ekonomice. To znamená, že bohaté státy dále bohatnou a ty chudší dále chudnou. Objevuje se tak „jednostranná a vykořisťovatelská závislost“ slabých na silných v měřítku celosvětové kooperace, která dostává konfrontační strukturu. *Laissez-faire* dnes neznamená více trhu, ale méně. Konkurenční podmínky jsou zkreslovány ochrannými bariérami, mocenským nátlakem ze strany politiků vyspělých zemí a vměšování nadnárodních společností do vnitřní politiky rozvojových států. Má-li být konfrontační kooperace nahrazena lidsky přiměřenější *participativní kooperací*, musí být

¹¹¹ V této souvislosti se běžně citují příklady následujícího typu: Z hlediska kvantity růstu je zjevně více žádoucí nejprve výrobními aktivitami zdevastovat životní prostředí, a pak je za vysokých nákladů napravit, než uchovat je od počátku neporušené. Zatímco v prvním případě byl vytvořen značný hospodářský produkt, ve druhém případě byl podstatně snížen nejen šetrností výroby, ale i absencí nutnosti investovat do odstranění následků.

¹¹² Rich, A. c.d., s. 122n.

¹¹³ Tamtéž, s. 113nn.

¹¹⁴ Např. Mishan, E. *Spor o ekonomický růst*. Praha: Sociologické nakladatelství 1994. Důsledná pochybnost o přínosu růstu k dosažení skutečně „dobrého života“ a konzervativně laděné výhrady k dopadu na tradiční hodnoty a životní styl, rodinu a komunitu, ústí v podání autora do požadavku bezrůstové ekonomiky.

rozvojovým zemím umožněno podílet se na šancích tržního uspořádání (tržního hospodářství). Poměr sil a moci na trhu se musí stát vyváženějším.¹¹⁵

Řadu reforem v tomto směru nalezneme v podobě návrhů již v encyklice *Sollicitudo rei socialis*. Jan Pavel II. v ní zmiňuje mimo jiné reformu mezinárodního obchodního systému, především pokud jde o odstranění ochranných bariér a bilaterálních dohod, v nichž bohaté státy poskytují chudým ekonomické výhody výměnou za politické ústupky. Dále reformu světového finančního systému (tj. otázky přístupu k finančním prostředkům a dopadu kolísání měnových kurzů na stav zadlužení chudých zemí) a způsobu získávání nových technologií. Rovněž revize mezinárodních organizací je nutná, přestože ty dosavadní „záslužně působily ve prospěch národů.“ Tváří v tvář novému a obtížnějšímu úseku opravdového rozvoje, však lidstvo potřebuje vyšší stupeň mezinárodního uspořádání. (SRS 43) Papež se však obrací i na samotné rozvojové země, které se musejí přičinit, aby pomoc jim poskytnutá nepřišla nazmar. Především by měly usilovat o „zdravé“ politické společenství, podporující účast všech občanů na vládě. (SRS 44)¹¹⁶

Pojem hospodářského rozvoje, jak jej vidíme v katolické sociální nauce, respektuje tedy realistickou složku efektivního hospodaření a ducha iniciativy. Zároveň klade důraz na kvalitativní růst, který kromě základního účelu hospodářství naplňuje též humánní, sociální a ekologický účel. Navíc není koncepcí, jež by mohla být uplatňována v úzkých národních hranicích, nýbrž jeho integrální složkou je aktivní přístup k nastolení participativní kooperace mezi národy. Sledujeme-li problematiku v papežských encyklikách, je zřejmé, že se papežové neobrací jen na nejbohatší a nejmocnější státy světa, ale přiměřenou roli připisují i zemím, kterým má být pomoheno. Protože hlavními adresáty se zdají vyspělé země nebo naopak rozvojové státy, není bez zajímavosti otázka, jak je tato problematika reflektována ve státech, které leží mezi těmito dvěma póly bohatství a chudoby. Česká republika je nepochybně jedním z nich.

¹¹⁵ Rich, A. c.d., s. 320nn.

¹¹⁶ Je polemické, nakolik je tato část odstavce 43 mířena vskutku na rozvojové země a nakolik na země bývalého východního bloku. Liberální ekonomové té doby (Hayek, Friedman) byli obecně přesvědčeni, že demokracie není pro dosažení hospodářského rozvoje nutná, ba může mu být na překážku. Přednost by mělo dostat nastolení volného trhu. Rovněž Rich se staví k různým politickým modelům spíše shovívavě a poukazuje na ekonomický úspěch Jižní Koreje a Taiwanu (c.d., s. 333). Přesto se mi zdá demokracie nezbytná pro dosažení *kvalitativního růstu*, protože demokratická kontrola je nezbytná pro spravedlivé rozdělování výnosu hospodářství.

5. REFLEXE PROBLEMATIKY POKROKU V ČESKÝCH KŘESŤANSKÝCH PERIODICÍCH

Součástí této diplomové práce měl být také drobný výzkum zaměřený na reflexi klíčových témat sociálního učení Církve v českých křesťansky orientovaných periodicích¹¹⁷. Moje hypotéza byla, že tato problematika je široce probírána s ohledem na potřebu ujasnit si povahu tradičních pojmů jako jsou zaměstnání, vlastnictví, odbory, podnikání atd. Ty byly po dobu čtyřiceti let interpretovány převážně jedním povoleným způsobem, jenž je pro dnešní dobu zásadně neadekvátní.¹¹⁸

Výsledek práce jsem hodlal zařadit jako samostatnou kapitolu. Bohužel vyšlo najevo, že o těchto tématech je na půdě křesťanských periodik posledních let diskutováno velmi zřídka. Slovo „bohužel“ je platné jen relativně – vzhledem k mému původnímu záměru. Vzhledem ke stavu společnosti je to možná pozitivní znamení, že základní pojmy, které nás orientují v současném světě, nevyvolávají polemiku, kterou jsem očekával. Můj závěr v tomto případě zněl, že základní pojmy vymezující kapitalistickou ekonomiku jsou u nás v křesťanských periodicích mimo diskusi.

Například i v tématickém čísle časopisu *Křesťanské revue*, které bylo věnováno tématu „Soukromé a veřejné,“ tvořily příspěvky věnované problému „soukromého“ a „veřejného“ majetku jen menší část. Většina autorů se dotýká méně tradičních aspektů této dichotomie: Martin Fendrych píše o současné „neprivátní společnosti,“¹¹⁹ teolog a básník P. Hošek o dilematu, je-li náboženství věc soukromá nebo veřejná, Věra V. Tydlitátová o zvláštnosti veřejného prostoru tvořeného internetovými diskusemi, filosof Jan Karnát o významu státu pro zachování kultivovaného a zájmově neutrálního veřejného prostoru. Právě posledně citovaný příspěvek je představitelem další překvapivé tendence, jež je ve sledovaných periodicích patrná. Ze dvou tradičních hrozeb – příliš silného státu, který ohrožuje princip subsidiarity a neomezeného trhu, který narušuje solidaritu, je v nejnovější době více akcentována druhá hrozba. I když by se mohlo zdát paradoxní, že i v našem prostředí poznamenaném státním socialismem může existovat obava z příliš slabého státu, má to možná svůj důvod. Mohla by jím totiž být čerstvá zkušenost s opačným extrémem, který poznamenal politickou i společenskou atmosféru krátce po roce 1989 a strach z dopadů

¹¹⁷ Předmětem zkoumání byla následující periodika: *Katolický týdeník*, *Salve. Revue pro teologii, duchovní život a kulturu*, *Teologické texty*, *Křesťanská revue*, *Universum* a webový server www.sklenenykostel.cz.

¹¹⁸ Bylo by možné doložit, jaký byl vytvořený stereotyp chápání námezdní práce, soukromého vlastnictví nebo obraz podnikatele v populárních periodicích osmdesátých let. To by ovšem překračovalo rámec této práce, a proto odkazují na příslušné archívy nebo životní zkušenost čtenáře.

¹¹⁹ Což zní až trochu ironicky, je-li autorem někdejší náměstek na ministerstvu vnitra.

transformace, privatizace či ekonomické liberalizace. Jediným „klasickým tématem“ je totiž otázka české cesty transformace ekonomiky, která je předmětem dlouhodobého zkoumání vlivného křesťanského ekonoma inspirovaného institucionální ekonomii, Lubomíra Mlčocha. Jeho postoj k překotné privatizaci a odhlížení od zákonných i morálních norem je kritický¹²⁰ a tento názor lze považovat za reprezentativní, zastává ho i Česká biskupská konference v listu *Pokoj a dobro* (2000).¹²¹

Najevo nicméně vyšlo, že zvláště v posledních přibližně pěti letech se s velkou intenzitou objevují články a texty o tématech, jež jsem v rámci své diplomové práce zařadil až do kapitoly o sociální nauce a hospodářském růstu. Nové zjištění mě proto přivedlo k otázce, jaké postoje obecně texty uveřejňované ve zkoumaných periodících zastávají, a proč.

Prvním tématem, které souvisí se sociálním učením je *globalizace*. Je pozoruhodné, že v analyzovaných textech je dávána dokonce více do souvislosti s určitou politicko-ekonomickou doktrínou než s šířením jednotné kultury a smazáváním rozdílů. Společným jmenovatelem politik, které napomáhají šíření škodlivých forem globalizace je ekonomický neoliberalismus: „Posvátnou Trojici neoliberalismu tvoří mobilita, pružnost a deregulace.“¹²² Výtky, které jsou neoliberalismu adresovány, v podstatě odpovídají výše opakovaně citovaným námitkám sociálního učení papežských encyklik proti „bezuzdnému liberalismu.“¹²³

S globalizací souvisí problém *rozvojových zemí*. I zde zkoumaná periodika drží linii papežských encyklik, když se vyslovují pro planetární solidaritu. Samozřejmostí jsou výzvy k odpouštění dluhů chudým zemím nebo uvolnění ochranných celních bariér, které zdražují dovoz jejich produktů do vyspělého světa. Pro křesťanskou orientaci časopisů je specifické, že dokonce hledají v mimoevropských zemích inspiraci pro obnovu duchovního života v Evropě, který se zdá ztrácet na životnosti: „I Evropa se znovu stává misijním územím, kde církev ne vždy šťastně působí, má své chudé, své ženy snažící se působit v pastorační

¹²⁰ Mlčoch, L. Zakopaná hřivna? Zbožné přání? *Listy*, 4/2006. Týž, *Úvahy o české ekonomické transformaci*. Praha: Vyšehrad 2000. Týž, *Zastřená vize ekonomické transformace: česká ekonomika mezi minulostí a budoucností (Institucionální pohled)*. Praha: Karolinum 1997.

¹²¹ *Pokoj a dobro. List k sociálním otázkám v České republice k veřejné diskusi*. Praha: Sekretariát České biskupské konference 2000, s. 223nn.

¹²² Blüm, N. Křesťanské sociální učení a jeho střet s globalizací. *Universum*, 1/ 2007, s. 34 – 37.

¹²³ „Nikdo nemůže a čím dál tím více lidí už ani nechce natrvalo snášet degradaci člověka na výrobní sílu... Nejdůležitější a nejkrásnější věci lidského života – láska, přátelství, velkorysost, uznání, domov, sousedské spolunažívání – to vše a mnoho dalšího nenajdeme v neoliberálním slovníku. Celoživotní zaměstnanecký poměr patří minulosti stejně jako na celý život uzavřené manželství. Všechno je trvale v pohybu, nic netrvá. Jen nové má naději na chvíli trvat, než je překonáno novějším...“ (Tamtéž)

a reflektuje proces globalizace. Věnujme tedy pozornost inspiraci přicházející od našich bratří z Nového světa.“¹²⁴

Otázka tzv. *střetu kultur* je dnes frekventována podstatně méně než v době krátce po 11. září. Spíše je kladen důraz na spolupráci, často je vyzvedáván přínos dalajlámy. Pokud se vyskytuje občasné poukázání na utrpení křesťanů v muslimských zemích nebo žehráni na vstřícnost evropských politiků vůči islámu, je to spíše doména aktuálního zpravodajství, které ze zkoumaných periodik přináší hlavně *Katolický týdeník*.

Nová, tzv. *environmentální otázka* (což je podle mého názoru dostatečně vágní označení, aby zahrnovalo širokou škálu problémů od lokálních aktivit na ochranu přírody po boj proti globálnímu oteplování) je dalším tématem, které staví autory křesťanských periodik mezi kritické analyticky současné společnosti. Samozřejmě najdeme mezi autory rozdíly. Představitelé skeptického pohledu na environmentální rizika neargumentují tak, jako neoliberalové, hrozbou globálnímu ekonomickému růstu, ale poukazují na manipulativní povahu argumentace ekologů, která lidi falešně straší.¹²⁵

Potvrzuje se přitom moje teze, že není možné oddělovat problém globalizace jako ekonomického procesu, globálních nerovností jako sociálního problému nebo např. globálního oteplování jako problému klimatologie. V řadě článků jsou tyto různorodé problémy spojeny do komplexu, pro který může být označení „environmentální otázka“ právě příhodné.¹²⁶

Celkově mi v průběhu práce vykrytalizovaly tři póly křesťanské diskuse o „environmentální otázce.“ Všechny se nějakým způsobem již v této diplomové práci objevily. Realistický pól zahrnuje ty, kteří si dobře uvědomují rizika plynoucí z postupující globalizace, oslabování veřejného sektoru a rostoucího konzumerismu. Někdy dokonce negativní jevy téměř masochistickým způsobem popisují. Nedělají si však žádné iluze, že by jim mohlo být zabráněno. Snad proto se vyhýbají morálnímu odsouzení, pravděpodobně ze zakořeněného odporu vůči myšlence, že by zlo mohlo zvítězit. Patří sem především praktičtí politikové křesťanskosociální orientace, jak jsme viděli u představených dokumentů CDU a ÖVP.

Pól skeptický je opatrný v hodnocení globálních nerovností a procesů. Myšlenkově vychází z anglosaského liberálně-konzervativního myšlení, které je tradičně skeptické vůči

¹²⁴ Pelech, M. Aparecida – Dokument s otázkou? *Universum*, 4/ 2007, s. 7.

¹²⁵ Např. Schildberger, F. Falešný mesiáš Gore. *Skleněný kostel*. Dostupné na internetu: http://sklenenykostel.net/joomla/index.php?option=com_content&task=view&id=949&Itemid=29 (17. 2. 2008).

¹²⁶ Např. Moldan, B. Antropocén a globalizace. *Křesťanská revue* 2/ 2007. Martinek C. Odpovědnost člověka za stvoření. *Teologické texty*, 4/ 2004.

intelektuálům a „sociálnímu konstruktivismu.“ V křesťanské verzi tento směr reprezentuje Michael Novak. Pozvednutí environmentální otázky, jak se zdá, považuje za nový způsob, kterým se intelektuálové snaží dostat k moci poté, co socialismus selhal. Ze zkoumaných periodik jsem na tento druh myšlení narazil u článků Františka Schildbergra.

Většinu článků, které jsem analyzoval, chci označit jako kritické. Jsou totiž nejen kritické vůči jevům, které globálně působí a přinášejí negativní dopady také lokálně. Navíc těmto jevům připisují jednoznačně zápornou morální hodnotu. Řadu z nich jsem v této kapitole již citoval.

Za nejzávažnější zjištění svého výzkumu považuji skutečnost, že dominující kritická tendence v křesťanských periodících je tak odlišná od pozice programových dokumentů nejvýznamnějších křesťanských politických stran, jimž dominuje realismus. Tento rozpor považuji za nedobré vysvědčení pro politiky. Je pochopitelné, že jistá vyváženost je v jejich postojích na místě, ale zvláště u křesťanských politických stran bychom neměli být svědky rezignace na „dobro.“ Neoliberální newspeak prosakující do programových dokumentů však místo něho raději používá slovo „příležitost“ nebo „výzva“ (viz programové dokumenty CDU a ÖVP). Sociální učení Církve ve svých dokumentech tato slova nezná.

Jak se však píše v jednom z článků *Křesťanské revue*: „Nářky nad konzumní společností nemají smysl. Je třeba uprostřed ní žít, nalézat ke všemu vlastní stanoviska, postoje a pojetí ve střízlivé uměřenosti a kritičnosti.“¹²⁷ To obrací naši pozornost k drobné každodenní práci pro dobro, která má v českém kontextu dlouhou tradici. Její nedílnou součástí je také pedagogické působení nejen uvnitř rodiny, ale i v celém společenství. Proto bych chtěl v závěrečné kapitole této práce věnovat prostor sociální pedagogice v perspektivě sociální nauky Církve.

¹²⁷ Čapek, J. Kreativní rodina v konzumní společnosti. *Křesťanská revue*, 4/ 2007, s. 31 – 34.

6. SOCIÁLNÍ PEDAGOGIKA JAKO PODPORA KVALITATIVNÍHO ROZVOJE

Jeden z výše citovaných českých autorů¹²⁸ ve své kritické analýze sociálních encyklik Jana Pavla II. konstatuje, že sociální nauka Církve disponuje oproti jiným koncepcím tzv. udržitelného rozvoje zásadní výhodou. Sekulární doktríny jsou ve svých plánech do budoucna nuceny spoléhat na změnu hodnotové orientace a uvědomělost, která ve společnosti silně kolísá a souvisí i s politickou atmosférou.¹²⁹ Papež místo toho může apelovat na hodnoty, které jsou pro křesťanství tradiční: solidarita, spravedlnost, lásku k chudým a schopnost oběti. Pokud by věřící byli schopni tyto křesťanské hodnoty naplňovat v praxi, mohli by se stát významnou silou, která by ve společnosti působila proti strategii „pouhého růstu.“¹³⁰

V následujícím textu uvedu hodnoty, které byly implicitně obsahem analýz předchozích kapitol, a kterými by mohlo sociální učení Církve inspirovat sociální pedagogiku. Obě disciplíny si totiž kladou za cíl výchovu lidí schopných odolávat bezprostřednímu tlaku konzumní společnosti, přestože jejich spirituální étos je rozdílný. V další části se budu věnovat prostředí, ve kterém jsou tyto hodnoty předávány: rodině a společenství.

6.1 Pedagogicky významné hodnoty sociálního učení

Na tomto místě hodlám zdůraznit některé hodnoty, jež sociální učení obsahuje a rozvíjí a jež jsou zároveň perspektivními cílovými hodnotami sociálně pedagogického působení. Jsou to hodnoty, jež sice vyžadují osobní přesvědčení, ale zároveň na ně nemohou být odkázány výhradně. Místo toho je třeba o ně pečovat vytvářením takového prostředí, které je v mladých lidech vytváří, posiluje a chrání.

Solidarita. Papež Jan Pavel II. vyhlásil solidaritu jedním z klíčových pojmů sociální nauky Církve (viz výše). V křesťanském pojetí spočívá ve vědomí, že všichni lidé jsou stvořeni Bohem a podílí se na společném díle. V takovém případě se nemohou chápat navzájem pouze jako prostředky, ale musí si rozumět jako „bližním.“ Jak se tvrdí v *Sollicitudo rei socialis*,

¹²⁸ Kindl, R. c.d.

¹²⁹ Tradičně je dávana do kontrastu například doba prezidenta Cartera ve Spojených státech s obdobím „apoštola konzumu“ R. Reagana (Kohák, E. c.d., s. 163).

¹³⁰ Kindl, R. c.d.

jedině prostřednictvím lidské a křesťanské solidarity mohou být překonávány „zvrhlé mechanismy“ a „struktury hříchu.“ (SRS 40)

Vyváženost křesťanského pojetí solidarity je v tom, že v něm zůstává zachován jak princip osoby, tak princip subsidiarity. Programově se tak odmítá jak individualismus, tak kolektivismus a klade se důraz na osobní závazky. To je v mnohém vlastní i tendenci, kterou můžeme vysledovat v mnoha elementech občanské společnosti, v alternativních formách vzdělání a nakonec i v heslu Greenpeace: „Mysli globálně, jednej lokálně.“ V sociální pedagogice nám jde právě o tuto kombinaci místní aktivity a vědomí širších souvislostí, přičemž sociální učení Církve zdůrazňuje také duchovní povahu těchto souvislostí.

Spravedlnost. Jan Pavel II. v *Centesimus annus* říká doslova: „Láska k člověku a především k chudému člověku, v němž církev vidí Krista, nabývá své konkrétní podoby v *podporování spravedlnosti*. Nikdy ji nebude možno plně uskutečnit, budou-li lidé v potřebném člověku, který prosí o pomoc pro svůj život, spatřovat nevídaného dotíravce nebo břemeno a ne příležitost k dobrému, možnost získat větší bohatství.“ (CA 58)

Původně je pojem spravedlnosti spojován s dělnickou otázkou a vztahem mezi třídami (QA 27, 33, 57, MM 18), dále s poměry uvnitř národních hospodářství (MM 123 a dále), později se rozšiřuje ve spravedlivé uspořádání mezi národy, včetně obchodních vztahů (MM 161, OA 43, PP 44, LE 2), aby se později v nuancované podobě objevila jako spravedlnost odvozená od odměňování a důstojnosti lidské práce (LE 19, 26).

Ve svých konkrétních projevech se pak spravedlnost ukazuje jako slušnost a uměřenost v požadavcích (MM 68, 71), úcta k bližnímu (MM 82), respektování subsidiarity (MM 53) a v uspořádání podniků (MM 82). Všechny tyto projevy spravedlnosti se odehrávají ve společnosti – spravedlnost se odehrává ve styku s druhými a zdá se, že právě v něm se jí člověk také učí.

Péče o stvoření. Porozumět člověku jako součásti stvoření je jednou z cest, jak zabránit ničení životního prostředí a zároveň najít vyvážený vztah člověka k sobě samému, přírodní stránce lidské přirozenosti. Člověk tím, že se zařadí přiměřenou činností do celku stvoření, vlastně dotváří sebe sama a pokračuje tak v díle Stvořitele. To je nejen otázka přežití, ale také *morální povinnost*. (LE 4, SRS 32). Sociální učení chce být základem pro morální volbu, jež by byla vyjádřením solidarity. Když už nic jiného, v prostředí duchovně živém se udržuje

pedagogicky žádoucí povědomí o tom, že existují nejen volby mezi materiálními věcmi a požitky, ale i volby morální.

Uměřená spotřeba. Současný papež ještě jako kardinál Ratzinger popsal problém drog jako fenomén moderní, který vyvěrá z hlubších potřeb a nedostatků, konkrétně z duševní prázdnoty, „žízně duše,“ současného člověka. Droga je podle něho formou protestu proti skutečnosti. „Kdo užívá drogu, ten se zdráhá vyrovnat se světem skutečností. Hledá nějaký lepší svět.“¹³¹ Jeho konstatování by bylo možné vztáhnout na široké spektrum moderních „drog,“ které jsou konzumovány legálně – spotřební zboží, cestování, zábavu, informace. Tento druh spotřeby je považován za znak výkonné ekonomiky a dokonce, děje-li se na dluh, vyjadřuje důvěru v budoucnost.¹³²

Sociální encykliky reflektují konzumní ideologii od šedesátých let a interpretují ji rovněž jako problém duchovní prázdnoty, jako záměnu hodnoty „více být“ a „více mít.“ Výsledkem je pak honba za spotřebou, která nejen člověka neuspokojuje, ale může být realizována i na úkor druhých (PP 19, LE 20, SRS 28, 31, CA 36). Alternativou ke „konzumismu“ je zaplnění duchovní prázdnoty vztahem k Bohu a životem ve společenství s druhými, jejichž uznání může být zdrojem sebeúcty. Tento druhý aspekt zakládá význam křesťanských společenství pro sociálněpedagogické působení ve skupinách. Mělo by přinášet takové druhy uznání, které nebudou závislé na vlastnictví věcí, ale budou bezpodmínečné nebo se budou odvíjet od dokonalosti „bytí“ toho či onoho člověka.

6.2 Instituce pro křesťanskou výchovu

Sociální pedagogika jako věda se zabývá působením sociálního prostředí na člověka. Popsat souvislost sociální nauky a veškerého sociálního prostředí by přesahovalo rámec této práce. Proto se zaměřím na dva typy prostředí, které se zpravidla spojují s výchovou: rodinu a společenství. Mým cílem je ukázat, jak přispívají k předávání výše popsaných hodnot a jak, nebo zda vůbec, je tato jejich role dotčena překotným hospodářským růstem a souvisejícími jevy. Stranou ponechávám školu, neboť problematika školství a šíření křesťanských hodnot je sama o sobě samostatnou kapitolou přesahující mé možnosti analýzy. Zahrnuje totiž komplikovaný vztah moderního sekulárního státu k náboženství. Navíc škola a její zjevný i skrytý „učební plán“ je rovněž rozsáhlou oblastí pro výzkum.

¹³¹ Ratzinger, J. *Naděje pro Evropu? Církev a svět, stav, diagnózy, prognózy*. Praha: Scriptorium 1993, s. 11n.

¹³² Klaus, V. *Novoroční projev prezidenta republiky*, 2008.

Přes existenci církevních škol a mnoha křesťansky orientovaných vzdělávacích institucí budu s přijatelnou mírou zjednodušení považovat za rozhodující místo pro získání a upevnění křesťanských hodnot v českých podmínkách především zmíněné dvě instituce.

6.2.1 Rodina

Rodina je prvním sociálním prostředím, se kterým se člověk setkává. Její vliv pro další život je směřodátný. Je také prvním místem pro výchovu. Význam rodiny je v dokumentech sociální nauky opakovaně zdůrazňován (GS 47 – 52, CA 39¹³³).

Svou povahou je rodina životní společenství rodičů a dětí, které vyrůstá z manželství dvou lidí spojených v lásce. Tím je založeno na lidské přirozenosti, ale zároveň je i smlouvou, která vyžaduje překonávání obtíží a sebeomezení.¹³⁴ Její funkce vymezuje český křesťanský sociolog T. Bahounek takto:¹³⁵

1. Úkol vytvářet osobní společenství.
2. Úkol reproduktivní čili předávání života, služba životu.
3. Úkol výchovný a vůbec společensko-kulturní.
4. Úkol náboženský jako účast na životě a poslání Církve.

Pro sociální pedagogiku je zvláště významný úkol třetí, na němž se ostatně shodují i sekulární pedagogové.¹³⁶ Z pohledu křesťanské nauky je jedinečné postavení rodiny při výchově dáno tím, že výchova potomstva bezprostředně navazuje na jeho plození. Vzhledem k jedinečnosti pouta mezi rodiči a dětmi stojí právo a povinnost rodičů vychovávat své děti před výchovnými úkoly dalších osob a institucí. Rodiče při výchově vytvářejí podmínky k všestrannému rozvoji dětí po stránce tělesné i duchovní. Rozumovou stránku výchovy sdílí rodina se školou, avšak pro výchovu vůle a kultivaci citů jsou nejlepší podmínky právě v rodině.¹³⁷

Rodina také svým fungováním předává implicitní poselství o žádoucích hodnotách. V raných fázích vývoje se dítě učí dívat na svět očima „významných bližních“ a hodnotí samo sebe podle měřítek jak jsou patrná z jejich reakcí. Tím přijímá hodnoty zejména rodičů.

¹³³ Rodina jako „základní struktura mezilidské ekologie,“ „svatyně života,“ sídlo kultury života.“

¹³⁴ Bahounek, T. *Křesťanská sociologie*. Třebíč: Arca Ji Mfa 1997, s. 96nn.

¹³⁵ Tamtéž, s. 119.

¹³⁶ Např. Langmeier, J. – Krejčířová, D. *Vývojová psychologie*. Praha: Grada 1998.

¹³⁷ Tamtéž, s. 122n.

Chování členů rodiny k sobě navzájem se tak může stát výchovou k solidaritě, která je prostředkem proti rozšířenému individualistickému způsobu myšlení.¹³⁸

Existuje však otázka, zda současná rodina může dostát své roli. Objevuje se řada studií, které ukazují proměnu rodiny v posledních desetiletích a zvláště v posledních přibližně dvaceti letech. Už založení rodiny ztratilo svůj institucionalizovaný a rituální charakter, roste počet „manželství na zkoušku“ a tzv. nesezdaných soužití. Rodina je méně stabilní, rodina se častěji rozpadá a lidé vstupují po rozvodu do druhého, či dokonce ještě dalších manželství. Rozvoj antikoncepce a orientace na vysokou životní úroveň způsobují nízké počty dětí v rodinách. V některých vyspělých evropských zemích již počty narozených dětí definitivně klesly pod míru prosté reprodukce. Mění se také vzorce rodinného života, zvláště se omezuje vícegenerační soužití, děti se rodí ve vyšším věku manželů a přibývá dvoukariérových manželství. Náročnější požadavky v zaměstnání vyvolávají problém volného času a jeho kvalitního využití.¹³⁹

Na druhé straně není podle mého názoru nutné propadat skepsi. Obavy z některých trendů jsou důsledkem spíše idealizace minulosti nebo porovnání se zkušeností reálného socialismu, který do rodin vnesl mnoho atypických znaků. Například zvyšující se věk vstupu do manželství je dobře patrný, ale pouze ve srovnání s neobvykle nízkým věkem snoubenců v minulých padesáti letech. V devatenáctém století byl běžný věk mladých nevěst více než dvacet pět let a u ženichů překračoval třicítku. Počet nemanželských dětí byl v minulosti rovněž značný, i když jen v některých oblastech. V industrializovaných oblastech Čech dosahovaly počty nemanželských dětí až dvaadvacetí procent všech narozených a z alpských zemí existují údaje ze stejné doby uvádějící pětinu až třetinu.¹⁴⁰ Zaměstnání matek je rovněž jevem, který má svou analogii v minulosti, kdy ženy na vesnici trávily velkou část dne prací. Žena v domácnosti, která celý den věnuje domácím pracím, je fenomén městského prostředí, kde muži pracující v úřadech a průmyslových podnicích dokázali uživit rodinu z jediného platu. To však neplatilo o dělnických rodinách ani o venkovu, kde hospodyně musela zastat stejné množství práce jako hospodář. Rovněž lze se skepsí pohlížet na rozšíření následných manželství (tzv. sériové monogamie) nebo alternativních forem soužití. Stejně tak v nich ale

¹³⁸ „K překonání dnes rozšířeného individualistického způsobu myšlení je třeba *konkrétní snahy o solidaritu a lásku*, která začíná v rodině oporou, kterou si manželé poskytují navzájem, a pak vzájemnou péčí generací.“ (CA 49)

¹³⁹ Kraus, B. – Poláčková, V. a kol. *Člověk – prostředí – výchova. K otázkám sociální pedagogiky*. Brno: Paido 2001, s. 83n. Možný, I. Česká rodina pozdní modernity: Nová podoba starého partnera a rivala školy. *Pedagogika* 2004/4, 309 – 325. Goldmann, P. Rodina kdysi, včera a dnes. *Teologické texty*, 2002/4, s. 162 – 163.

¹⁴⁰ Fialová, L a kol. *Dějiny obyvatelstva českých zemí*. Praha: Mladá fronta, s. 200, 206, 208.

můžeme spatřovat vítězství ducha rodiny, který se prosazuje a nechává lidi vracet se k osvědčenému modelu i přes rozdílné životní dráhy tolik odlišné od minulosti.

Cílem tohoto krátkého výčtu pozitivních skutečností není ukázat dnešní situaci jako potěšitelnou. Spíše jde o pochopení, že rodina není statický vzorec, ale proměňující se organismus. Podstatné je, nakolik dokáže zprostředkovat hodnoty, z nichž některé jsem již uvedl. A v tom mohou být i alternativní formy rodinného soužití funkční. Například vícegenerační rodina sice ustupuje a soužití generací je volnější, ale vzhledem k narůstající délce života zase trvá déle. Rodiče déle podporují své děti a dožívají se ještě v aktivním věku jak vnoučat, tak stále častěji i pravnoučat. Můžeme očekávat nejen výchovný vliv od starších směrem k mladším, ale i jeho určitou obdobu v opačném směru, který by mohl starší generaci pomoci držet krok s rychle se měnícím světem. Kultivované rodinné prostředí by mělo být schopno tento potenciál pro výchovu k solidaritě využít. Demografický vývoj, který znamená stárnutí populace, ukazuje, že mezigenerační solidarita může v budoucnu patřit mezi nejvýznamnější složky solidarity vůbec.

6.2.2 Společenství

Druhým význačným prostředím, ve kterém se odehrává výchova, je společenství. Spolu s rodinou ho považuji za nevýznamnější prostředí z hlediska předávání hodnot sociálního učení. Řadím ho tím i před školu, jakožto instituci účelově vytvořenou k zajišťování řízené a systematické edukace¹⁴¹ v mezích přímo nebo nepřímo daných státem.

V sociálním učení Církve se s pojmem „společenství“ setkáme ve dvojitým významu. V širším smyslu jde o skupiny lidí, které pěstují solidaritu v poli mezi trhem a státem (CA 49), kterou je záhodno budovat k překonávání osamělosti a uspokojení „spravedlivé potřeby rozvoje osobnosti“ (OA 11 – 12). V jejich zakládání vidí jedno z možných řešení sociální otázky již Lev XIII. v encyklice *Rerum novarum*, když vyzývá k zakládání dělnických spolků. V tomto smyslu odpovídá výraz společenství přibližně sekulárnímu pojmu „občanská společnost.“¹⁴² Oproti ní však obsahuje duchovní rozměr opírající se o slova evangelia: „Neboť kde jsou dva nebo tři shromážděni ve jménu mém, tam jsem já uprostřed nich.“ (Mt 18, 20) Tím je dána spiritualita společenství, která zakládá jeho druhou duchovní stránku.

Podle ní je společenství především sférou společného života, který je výchovou každého člena a cestou k *duchovnímu* rozvoji. To se zdá v plném souhlasu s tezí o potřebě

¹⁴¹ Průcha, J. *Moderní pedagogika*. Praha: Portál 2002, s. 390.

¹⁴² Kromě toho se v encyklikách vyskytuje výraz společenství i v termínech opisujících další skupinové entity: národní společenství, rodinné společenství, společenství národů atd.

uznání pro rozvoj jedince a toto poznání je mu ve společenství poskytováno. Skupina jedinců, kteří se navzájem uznávají jen v tom, co je utilitární, ať už pro skupinu nebo pro sebe navzájem, není společenstvím. Ve společenství je důležitý respekt k osobě bližních i za cenu, že to způsobuje obtíže. V tom znamená společenství výchovu nejen k solidaritě, ale i k respektu vůči zdánlivě nepotřebným členům společenství.

Z hlediska sociální pedagogiky je důležitá role, kterou hrají společenství při výchově mládeže a při předávání hodnot sociální nauky. Křesťanství inspirovalo vznik velkého množství společenství, která si dala výchovu mládeže za hlavní cíl. Nejstarší celosvětová křesťanská organizace pro mladé lidi je YMCA (Young Men's Christian Association), založená Georgem Williamsem v roce 1844. Její křesťanský charakter je dán nejen názvem, ale i způsobem vzniku: organizace vznikla ze skupiny přátel, kteří společně diskutovali o biblických otázkách. Dnes se věnuje hlavně sociální a charitativní činnosti, vytváří podmínky pro volnočasové aktivity a podporuje sociálně znevýhodněnou mládež, zvláště ve městech.¹⁴³

Obdobou YMCA je organizace mladých žen YWCA (Young Women's Christian Association), založená v roce 1855 rovněž v Anglii. Její původním cílem bylo zlepšení životních a pracovních podmínek pro mladé ženy, aby byly schopny vést život v křesťanském duchu. Dnes je náplň její činnosti obdobná jako u YMCA.¹⁴⁴

Další celosvětově významnou organizací, která se orientuje na budování místních společenství v křesťanském duchu, je salesiánské hnutí. Jeho vznik rovněž spadá do čtyřicátých let devatenáctého století: hnutí vzniklo v Itálii a je spojeno se jménem Giovanniho Bosca. V Čechách byl prvním působícím salesiánem P. Ignác Stuchlý. Salesiánská práce s mládeží se soustřeďuje do center, která poskytují prostor pro volnočasové aktivity, vzdělávání a duchovní praxi. Právě spojení víry a výchovy patří k salesiánskému programu: „Evangelizzare educando e educare evangelizzando.“¹⁴⁵ Společenství v salesiánských centrech zahrnuje salesiány, stálé zaměstnance, dobrovolníky, mládež, rodiče i učitele. Tím dochází ke kontaktům mezi různými sférami života, laického i řeholního.¹⁴⁶

Obecně známější organizací mezi veřejností než salesiánská oratoř je Skaut, ačkoliv často nebývá vnímán skrze svůj duchovní rozměr. Přitom tři základní principy skautingu vyjadřují jadrně souhrn sociální nauky, které jsem věnoval celou tuto práci: „povinnost

¹⁴³ Němec, J. Kapitoly ze sociální pedagogiky a pedagogiky volného času. Brno: Paido 2002, s. 39.

¹⁴⁴ Tamtéž, s. 40.

¹⁴⁵ „Evangelizujeme tím, že vychováváme, a vychováváme tím, že evangelizujeme.“

¹⁴⁶ Váňová, J. – Kaplánek, M. *Práce v salesiánském duchu*. Praha: Salesiánská provincie 2002. Schiélé, R. *Don Bosco*. Praha: Portál 1999.

k Bohu,“ „povinnost k jiným“ a „povinnost k sobě.“¹⁴⁷ Skautské hnutí je konfesně otevřené, například v České republice existují skautské oddíly vyznání římskokatolického, evangelického, husitského a adventistů sedmého dne; členy Skauta jsou i lidé bez vyznání.

Od předcházejících organizací se Skaut liší větším důrazem na pobyt v přírodě: myšlenka ochrany přírody vždy patřila k základním skautským ideám. Zdůrazňovala, že člověk i živoucí organismy tvoří na Zemi jeden celek. Poškození na jednom místě se projeví také všude jinde. Proto člověk nesmí využívat dostupné zdroje způsobem, který by poškozoval rovnováhu a soulad v přírodě.¹⁴⁸

Vidíme, že uvedená společenství jsou prostředím reprezentujícím křesťanské hodnoty a poskytují mladým lidem i dalším zainteresovaným osobám pocit uznání a užitečnosti. Užitečně také naplňují volný čas, omezují vliv konzumismu a snižují riziko dalších negativních jevů. V neposlední řadě jde o svého druhu prostředek sociální kontroly, která je v anonymitě moderní společnosti velmi slabá. Jakou však mají moc v globalizovaném světě ovládaném reklamou a médii, se všemi obchodními a politickými zájmy?

Stojí za povšimnutí, že žádné z uvedených hnutí nebuduje společenství s dalekosáhlými reformními úmysly. To platí i pro další podobná uskupení (Orel, TUXIS, Boys´ Brigade). Soustředí se na drobnou práci mezi mládeží a na zprostředkování každodenního kontaktu s duchovními hodnotami. Stejně jako v případě rodiny, i zde platí, že zdánlivě nepřekonatelné vnější tlaky nemusí jejich působení znemožnit, i když je zřejmě znesnadňují. Ačkoliv jsou dnes události v jednom místě ovlivňovány událostmi kdekoli jinde na světě, může to posílit odhodlání postavit se negativním jevům a posiluje soudržnost společenství. Nikoliv náhodou mluvili před rokem 1989 představitelé českého disentu (J. Patočka) o „solidaritě otřesených.“ Pokud dokáží starší členové společenství, kteří disponují širším přehledem, předávat tuto zkušenost mládeži, bude to krok správným směrem.

S negativními jevy v dnešní společnosti je možné pracovat, protože odhalují bolavá místa společnosti, která by jinak zůstala skrytá. Pro duch sociálního učení Církve je charakteristické, že je nehledá v systémových faktorech (což je typické pro marxismus), ale v činnosti a motivaci osob. Odpovídá to chápání rozšířenému v encyklikách: „struktury hříchu“ jsou produkovány rozhodnutími, na jejichž základě se utvářejí lidské vztahy. Teprve následně vytvářejí struktury zpětný tlak na chování. (CA 38) Reprezentuje to výše citovaná úvaha Benedikta XVI. o drogách. Obecný jev – rozšíření drogové závislosti - má kořeny v osobní situaci jedince, v jeho „žízni duše.“ Sociální pedagogika může čerpat z výzvy, která

¹⁴⁷ Břicháček, V. *Skautský oddíl I*. Liberec: Skauting 1992, s. 8nn.

¹⁴⁸ Tamtéž, s. 20.

z toho plyne: odstraňovat struktury hříchu a nahrazovat je autentickými formami soužití. (Tamtéž)

Základní strukturou je přitom rodina (CA 39), o které jsme pojednali v předešlé kapitole, a také společenství. U obou vidíme v současné době lopotnou snahu vyrovnat se s následky konzumní mentality a orientace na pouhý růst. Zároveň podrobnější pohled, jak se domnívám, umožňuje určitý optimismus. Jejich základní funkce při předávání hodnot není zrušena, pouze se mění. Je přirozené, že směr těchto změn bude záviset na širších souvislostech, politických a hospodářských, které jsem popsal v kapitole o pokroku a hospodářském růstu. Význam této souvislosti bych rád vyzvednul v závěru této práce.

ZÁVĚR

Budeme-li za první a nejdůležitější výsledek této práce považovat analýzu sociálních dokumentů římskokatolické Církve a důkaz distance mezi sociální naukou Církve a ideou hospodářského růstu, resp. ekonomistickým pohledem na svět, pak druhé cenné zjištění poskytla autorovi analýza vybraných českých křesťanských periodik. Přes jistou výchozí materiální (dokumentační) nedostatečnost, která vyplynula z objektivních podmínek, jsem dospěl k závěrům, které by se zřejmě potvrdily i při podrobnějším zkoumání. Ačkoliv měl výzkum ukázat na aktuálnost témat sociálního učení Církve pro české římskokatolické intelektuální prostředí, ukázalo se, že tradiční témata sociální nauky Církve, např. práce, vlastnictví nebo odbory, jsou ve zkoumaných periodikách zastoupena poměrně slabě. Není to však dáno nekritickým obdivem k běžnému, ekonomisticky orientovanému myšlení. Tzv. „velká“ sociální témata jsou spíše rozměňována. Pozornost se místo na tradiční témata soustředí na aktuální problémy rozvoje, ekologie, post-moderní společnosti a vztahu k jiným kulturám. V těchto oblastech je pro zkoumaná periodika typická velmi kritická distance vůči ideji pouhého růstu a naopak jsou zastávána humanistická a environmentálně zodpovědná stanoviska.

Třetí zjištění by mohlo být označeno za zklamání. Mám zde na mysli propast mezi stanoviskem křesťansky orientované občanské společnosti (vyjádřeným ve zkoumaných křesťanských periodikách) a programovými dokumenty významných křesťanských politických stran. Zatímco občanská společnost je ke globálním trendům kritická, politické programy se orientují na přizpůsobení. Můj závěr však je, že skepticismus není na místě, pokud globální trendy nenarušují reprodukci hodnot, které umožňují kritickou distancí vůči negativním stránkám. Pak je totiž budoucnost otevřená a existuje šance pro humánnější uspořádání světa.

Tímto tématem jsem se krátce zabýval v závěrečné kapitole, jejíž obsah spadá do oblasti sociální pedagogiky. Pokusil jsem se vymezit pedagogicky významné hodnoty sociálního učení, z nichž všechny jsou předpokladem kritického postoje. Uvedl jsem dvě instituce, které jsou vhodné pro reprodukci křesťanských hodnot – rodinu a společenství. Domnívám se, že ani jedna z nich není současnými trendy poškozena natolik, aby nebyla hodnotové reprodukce schopna. Soudě podle občasného nedostatku pramenů ke studiu tohoto tématu soudím, že by se jeho systematickému zpracování měla věnovat další pozornost. Zvláště by měla být věnována pozornost sociologii rodinného soužití, která dnes kolísá mezi katastrofickými vizemi konce rodiny a nostalgickým voláním po tradičních formách, které

jsou dnes opouštěny i lidmi věřícími. Rovněž by mohla být užitečná didaktika práce s mládeží ve společenství, která by lokální drobnou práci doplnila o vědomí globálních problémů.

RESUMÉ

Cílem této práce bylo pojednat o ideji hospodářského růstu a postoji, který k němu zaujímá sociální učení Církve. Za tímto účelem jsem provedl analýzu základních textů sociální nauky, především papežských encyklik, počínaje encyklikou *Rerum novarum* z roku 1891. Uvedl jsem, že moderní sociální učení je výsledkem systematického zájmu Církve o tzv. sociální otázku. Má nicméně svého předchůdce v židovsko-křesťanské tradici a církevních autoritách minulosti.

Vzhledem k patrnému vývoji v sociální nauce samotné jsem vymezil jednotlivá období, která přirozeně nesou pečeť určitého „ducha doby.“ Zatímco tzv. nulté období je ještě záležitostí předmoderní, v prvním období vzniku a rozvoje sociálního učení se na půdě Církve již řeší otázka, která je charakteristická pro moderní společnost: tzv. otázka dělnická, jejíž naléhavost inspirovala Lva XIII. k sepsání první sociální encykliky. Již tato první encyklika (*Rerum novarum*) obsahovala prvky, které se v sociálním učení udržují po celé dvacáté století: polemikou s marxismem i s „bezuzdným liberalismem,“ ale také celostní chápání člověka jako osoby, důraz na sociální spravedlnost nebo odmítnutí protikladu práce a kapitálu. V dalším vývoji se však objevovaly některé nové aspekty nebo se měnil důraz kladený na aspekty již tradiční.

Druhé období vývoje sociálního učení Církve, reprezentované encyklikou *Quadragesimo anno* z roku 1931 odráží dobu hospodářských krizí a nejistoty ohledně podoby budoucí společnosti. I když se tato encyklika uvádí jako příklad regresi ke stavovské koncepci společnosti, moje interpretace zdůrazňuje její snahu o postavení alternativy liberální společnosti v situaci, kdy prorůstání politiky a ekonomiky zpochybnilo samotné základy liberální demokracie. Navíc bylo třeba vyrovnat se s úspěchy autoritativních hnutí např. Itálii a pokusit se využít étosu silného křesťanského společenství pro budování společenské harmonie.

Období tzv. koncilních papežů je naopak neseno étosem poválečného sociálního kompromisu a ideou státu blahobytu. Pozornost sociální nauky se však zároveň přesouvá na nové problémy jako je urbanizace, válka a mír, subkultury mládeže atd. Objevuje se také zájem o světový rozměr sociální otázky: o rozvojové země a problém ochrany životního prostředí.

Čtvrté období představují encykliky Jana Pavla II. I ony řeší obdobné otázky. Je v nich však patrná snaha o důkladnější biblické zakotvení odpovědí na problémy, které předcházející sociální encykliky spíše jen nadnesly než zodpověděly.

Proměnlivost témat sociálního učení Církve ukazují na zkoumání jednotlivých okruhů: práce, vlastnictví, odborů a sociální politiky a tržního hospodářství. Abych však mohl porovnat sociální učení Církve s ideou hospodářského pokroku, musel jsem tento pojem nejprve upřesnit. Proto tato práce začíná historickou analýzou, která ukazuje pojem hospodářského pokroku jako vyústění dlouhého vývoje, který začíná židovským pojetím úlohy Boha v dějinách a pokračuje křesťanskou eschatologií a středověkým milleniarismem. K sekularizaci a ekonomizaci pojetí pokroku v novověku. Na konci tohoto vývoje stojí představa kvantitativního hospodářského růstu, který je výsledkem volné hry tržních sil. Idea hospodářského pokroku tak obsahuje normativní požadavek na odstranění všech překážek hospodářské činnosti a aktivizaci člověka pro požadavky druhých, pokud jsou zprostředkovány trhem.

Vůči takovému pojetí pokroku je sociální nauka Církve v opozici hned v několika ohledech. Především odmítá pojetí člověka jako „homo oeconomicus.“ Proti němu staví vizi člověka jako osoby s potřebami, které nemohou být zprostředkovány trhem. Z toho důvodu není možné odstranit všechny překážky hospodářské činnosti a směně. Tradice, etika a stát musí hospodářství vytvářet mantinely.

Dalším důvodem pro nesouhlas sociální nauky Církve s ideou pouhého hospodářského pokroku je dopad, který má hospodářský růst na životní prostředí. Přístup sociální nauky se zde opírá o tzv. teologii stvoření, která zdůrazňuje postavení člověka jako pastýře a ochránce ostatního stvoření, za které má zodpovědnost. Za významnou považuji zvláště formulaci Jana Pavla II. v encyklice *Sollicitudo rei socialis*, kde pracuje s pojmem „kosmos“ – uspořádaný celek. Dle mého názoru jde o dříve nebývalé uznání svébytné hodnoty stvořené přírody ještě před tím, než do ní zasáhne člověk.

Konečně je pro sociální učení Církve významný problém, vliv hospodářského pokroku na celosvětovou sociální situaci. Ukazuje se totiž, že orientace na pouhý růst vede k vykořisťování chudých zemí. Ve jménu volného obchodu dochází ve skutečnosti k používání zcela neliberálních nástrojů jako je protekcionismus nebo jednostranně výhodné smlouvy, nemluvě o politickém vměšování. Za prozatímní vrchol těchto úvah považuji systematizaci konceptu „solidarity,“ který je rovněž obsažen v encyklice *Sollicitudo rei socialis*.

Solidarita a další významné hodnoty sociálního učení jsou vhodnou inspirací pro sociální pedagogiku. Vyžadují nicméně zároveň samy neustálé posilování a péči. Pokusil jsem se ukázat, že tato spolupráce je perspektivní a není protikladná ani principům sociální pedagogiky ani sociálnímu učení v podání katolické Církve.

ANOTACE

Cílem mé diplomové práce je přehledné shrnutí dějin, vývoje a klíčových témat sociálního učení Církve ve srovnání s dnes dominantním pojetím hospodářského pokroku. Vycházím ze základních dokumentů sociálního učení s cílem ukázat je jako možnou křesťanskou alternativu. Zkoumám vnímání sociálních otázek v českých křesťanských periodících. Ukazuje se, že spíše než tradiční témata sociálního učení jako je práce, vlastnictví a sociální konflikt, v nich převládají úvahy nad environmentálními problémy a dopady globalizace. V závěrečné kapitole se zamýšlím nad možností použít sociální učení jako inspiraci pro sociální pedagogiku; instituce, které byly tradičně oporou při předávání křesťanských hodnot mohou být významnou pomocí pro udržení kritické distance proti lákadlům pouhého růstu.

Klíčová slova

Křesťanství, sociální učení, sociální pedagogika, pokrok, hospodářský růst

SYNOPSIS

Social Teaching of Roman Catholic Church and the Idea of Economical Progress

The purpose of my thesis is to review history, development and crucial topics of social teaching of the Church. I compare it with the concept of economic progress which is dominating in late modern view on the progress as such. I work with basic documents of the social teaching in order to offer possible Christian alternative to purely economic progress. I also demonstrate importance of social topics in Czech Christian journals and I conclude that they concern rather recent environmental question and globalization than traditional topics like work, ownership or social conflict. In final chapter I offer the social teaching as an inspiration for social pedagogy. I suggest that institutions, like family and community, traditionally perceived as basis for transmission of Christian values can powerful support for keeping critical distance from temptations of society based on pure economic growth.

Key words

Christianity, social teaching, social pedagogy, progress, economic growth

SEZNAM LITERATURY

1. Anzenbacher, A.: *Křesťanská sociální etika: úvod a principy*. CDK, Brno 2004.
2. Augustinus. *Vyznání*. Praha: Kalich 2006.
3. Bahounek, T. *Křesťanská sociologie*. Třebíč: Arca Ji Mfa 1997.
4. Bahounek, T.J. *Sociologický systém sociální nauky církve*. Brno 2001.
5. Bílý, J.: *Trojí lid. Panovníci a jejich lid v evropském středověku*. Libri, Praha 2000.
6. Břicháček, V. *Skautský oddíl I*. Liberec: Skauting 1992.
7. Bultmann, R. *Dějiny a eschatologie*. Praha: Oikúmené 1994.
8. *Changing Germany Fairly. A Summary of CDU Programme for Reform of Social Security Systems*. 2003. Dostupné na internetu: <http://www.cdu.de/en/doc/summary-100204.pdf>. (9.1. 2008 15:00)
9. Coreth, E. – Schöndorf, H. *Filosofie 17. a 18. století*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc 2001.
10. Čapek, J. Kreativní rodina v konzumní společnosti. *Křesťanská revue*, 4/ 2007, s. 31 – 34.
11. Engels, F. *Postavení dělnické třídy v Anglii*. Praha: Svoboda 1950.
12. Esping-Andersen, G. 1991. Tři politické ekonomie sociálního státu. *Sociologický časopis*, 5/1991, s. 559 – 564.
13. Fialová, L a kol. *Dějiny obyvatelstva českých zemí*. Praha: Mladá fronta.
14. Fiorenza, F. S. – Galvin, J. P. *Systematická teologie I. Římskokatolická perspektiva*. Brno. CDK 1996.
15. Floss, P. *K filosoficko-antropologickým aspektům sociálních encyklik Jana Pavla II*. In: Fiala, P. – Hanuš, J. – Vybíral, J. (eds.) *Katolická sociální nauka a současná věda*. Praha: CDK, Vyšehrad 2004.
16. Goldmann, P. Rodina kdysi, včera a dnes. *Teologické texty*, 2002/4, s. 162 – 163.
17. Gore, A. *Země na misce vah*. Praha: Argo 2000 (pův. 1992).
18. Habermas, J. *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge: Polity Press 1990.
19. Heinzmann, R.: *Středověká filosofie*. Nakladatelství Olomouc, Olomouc 2000.
20. Kant, I. Odpověď na otázku: Co je osvícenství? *Filosofický časopis*, 1993/3.
21. Keller, J. *Úvod do sociologie*. Praha: Sociologické nakladatelství 2001.
22. Keller, J. *Dějiny klasické sociologie*. Praha: Sociologické nakladatelství 2005.
23. Keller, J. *Soumrak sociálního státu*. Praha: Sociologické nakladatelství 2005.
24. Keller, J. *Teorie modernizace*. Praha: Sociologické nakladatelství 2007.

25. Kindl, R. Environmentální analýza sociálních encyklik Jana Pavla II. In: Fiala, P. – Hanuš, J. – Vybíral, J. (eds.) *Katolická sociální nauka a současná věda*. Praha: CDK, Vyšehrad 2004.
26. Klaus, V. *Novoroční projev prezidenta republiky*, 2008.
27. Kohák E. *Zelená svatozář*. Praha: Sociologické nakladatelství 1998.
28. Krasnodebski, Z. *Zánik myšlenky pokroku*. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2006.
29. Kraus, B. – Poláčková, V. a kol. *Člověk – prostředí – výchova. K otázkám sociální pedagogiky*. Brno: Paido 2001.
30. Křížová, M. *Ideální město v divočině: misijní projekty Tovaryšstva Ježíšova a Jednoty bratrské v koloniální Americe*. Praha: Lidové noviny 2007.
31. Küng, H. *Světový étos. Projekt*. Zlín: Archa 1992 (pův. 1990).
32. Küng, H. *Světový étos pro politiku a hospodářství*. Praha: Vyšehrad 2000.
33. Langmeier, J. – Krejčířová, D. *Vývojová psychologie*. Praha: Grada 1998.
34. Le Goff, J. *Čas*. In: Le Goff, J. – Schmitt, J.-C. (eds.) *Encyklopedie středověku*. Praha: Vyšehrad 2002, s. 91 – 98.
35. Le Goff, J. *Kultura středověké Evropy*. Praha: Vyšehrad 2005.
36. *Liberation Theology*. In: Wikipedia. The Free Encyclopedia. Dostupné na internetu: http://en.wikipedia.org/wiki/Theology_of_liberation. (10.1. 2008 19:00)
37. Marcus, R. A. *Augustin*. In: Armstrong, A. H. (ed.): *Filosofie pozdní antiky*. Praha: Oikuméné 2002.
38. Martinek, C.: *Cesta k solidaritě*. Trinitas, Praha 1998.
39. Martinek C. Odpovědnost člověka za stvoření. *Teologické texty*, 4/ 2004.
40. Meadowsová, D.H. – Meadows, D.L. – Randers, J. *Překročení mezí*. Praha: Argo 1995 (pův 1991).
41. Merkel, A. 2000. *The We-society: The need for the New Social Market Economy*. Dostupné na internetu: <http://www.cdu.de/en/doc/we-society.pdf>. (9.1. 2008 15:00)
42. Mishan, E. *Spor o ekonomický růst*. Praha: Sociologické nakladatelství 1994.
43. Mlčoch, L. *Úvahy o české ekonomické transformaci*. Praha: Vyšehrad 2000.
44. Mlčoch, L. *Zastřená vize ekonomické transformace: česká ekonomika mezi minulostí a budoucností (Institucionální pohled)*. Praha: Karolinum 1997.
45. Mlčoch, L. *Analýza a interpretace současné katolické sociální nauky z pohledu ekonomie*. In: Fiala, P. – Hanuš, J. – Vybíral, J. (eds.) *Katolická sociální nauka a současná věda*. Praha: CDK, Vyšehrad 2004.
46. Mlčoch, L. Zakopaná hřivna? Zbožné přání? *Listy*, 4/2006.

47. Moldan, B. Antropocén a globalizace. *Křesťanská revue* 2/ 2007.
48. Moltmann, J. *Bůh ve stvoření: ekologická nauka o stvoření*. Brno: CDK 1999.
49. Možný, I. Česká rodina pozdní modernity: Nová podoba starého partnera a rivala školy. *Pedagogika* 2004/4, 309 – 325.
50. Musil, L. (ed.) *Vývoj sociálního státu v Evropě*. Doplněk: Brno 1996. Večeřa, M. *Sociální stát, východiska a přístupy*. Praha: SLON 1993.
51. Němec, J. *Kapitoly ze sociální pedagogiky a pedagogiky volného času*. Brno: Paido 2002.
52. Pelech, M. Aparecida – Dokument s otázkami? *Universum*, 4/ 2007.
53. *Pokoj a dobro. List k sociálním otázkám v České republice k veřejné diskusi*. Praha: Sekretariát České biskupské konference 2000.
54. Popelová, J. Filosofie dějin u Řeků a Římanů. In: táž, *Tři studie z filosofie dějin*. Praha: Dělnické nakladatelství 1947.
55. Průcha, J. *Moderní pedagogika*. Praha: Portál 2002.
56. Ratzinger, J. *Naděje pro Evropu? Církev a svět, stav, diagnózy, prognózy*. Praha: Scriptorium 1993.
57. Rethmann, A. – P. *Sociální encykliky Jana Pavla II. a sociálně-vědní pojetí práce*. In: Fiala, P. – Hanuš, J. – Vybíral, J. (eds.) *Katolická sociální nauka a současná věda*. Praha: CDK, Vyšehrad 2004.
58. Rich, A. *Etika hospodářství II. Sociálně-etický pohled na tržní, plánované a světové hospodářství*. Praha: Oikuméné 1994.
59. Rösch, M. *The German Social Market Economy and Its Transformations*. Dostupné na internetu: http://tiss.zdv.uni-tuebingen.de/webroot/sp/spsba01_W98_1/germany1b.htm. (9. 1. 2008, 15:00).
60. Schiélé, R. *Don Bosco*. Praha: Portál 1999.
61. Schildberger, F. Falešný mesiáš Gore. *Skleněný kostel*. Dostupné na internetu: http://sklenenykostel.net/joomla/index.php?option=com_content&task=view&id=949&Itemid=29 (17. 2. 2008).
62. *Short Version of the New Party Principles of the Christian Democratic Union of Germany*. 2007. Dostupné na internetu: <http://www.cdu.de/en/doc/070816-short-version.pdf>. (9.1. 2008 15:00), s. 6.
63. Skalický, K. *Po cestách angažované teologie. Teologie křesťanské praxe*. Rychnov nad Kněžnou: Ježek 2001.
64. Spieker, M. *Katolická sociální nauka a sociální tržní hospodářství*. Praha: Česká křesťanská akademie, 1996.

65. Störig, H. J.: *Malé dějiny filosofie*. Zvon, Praha 1996.
66. *The New Party Programme*. 1995. Dostupné na internetu: <http://www.oevp.at/download/general/03620141320.pdf> (9.1. 2008 15:00)
67. *The New Social Market Economy*. Diskusní materiál připravený CDU Berlín, 27.8. 2001. Dostupné na internetu: http://www.cdu.de/en/doc/economy_social_market.pdf (9.1. 2008)
68. Váňová, J. – Kaplánek, M. *Práce v saleziánském duchu*. Praha: Saleziánská provincie 2002.
69. Vavřík, M. *Proměny modernity v zrcadle sociálního učení Církve*. Nепublikovaný text, 2008.
70. Vernant, J. P. *Hestia a Hermés. Studie k duchovnímu světu Řeků*. Praha: Oikúmené 2004.
71. Weber M.: *Sociologie náboženství*. Praha: Oikúmené.
72. *Wilhelm Emanuel, Baron von Ketteler*. Catholic Encyclopedia (1913). Dostupné na internetu: http://en.wikisource.org/wiki/Catholic_Encyclopedia_%281913%29/Wilhelm_Emanuel%2C_Baron_von_Ketteler. (29. 10. 2007, 15:00)

SEZNAM ZKRATEK

CA	encyklika Centesimus annus
CDU	Christliche Demokratische Union
CSU	Christliche Soziale Union
Dt	kniha Deuteronomium
EU	Evropská unie
Gn	kniha Genesis
GS	Gaudium et Spes, pastorální konstituce 2. vatikánského koncilu
ILO	Mezinárodní organizace práce
Iz	kniha Izajáš
Jak	List Jakubův
LE	encyklika Laborem exercens
Lk	Lukášovo evangelium
Mk	Markovo evangelium
Mt	Matoušovo evangelium
MM	encyklika Mater et magistra
OA	list Octogesima adveniens
ÖVP	Österreichische Volkspartei
PP	encyklika Populorum progressio
QA	encyklika Quadragesimo anno
RN	encyklika Rerum novarum
Sk	kniha Skutky apoštolů
SRS	encyklika Sollicitudo rei socialis